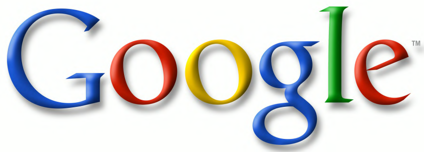
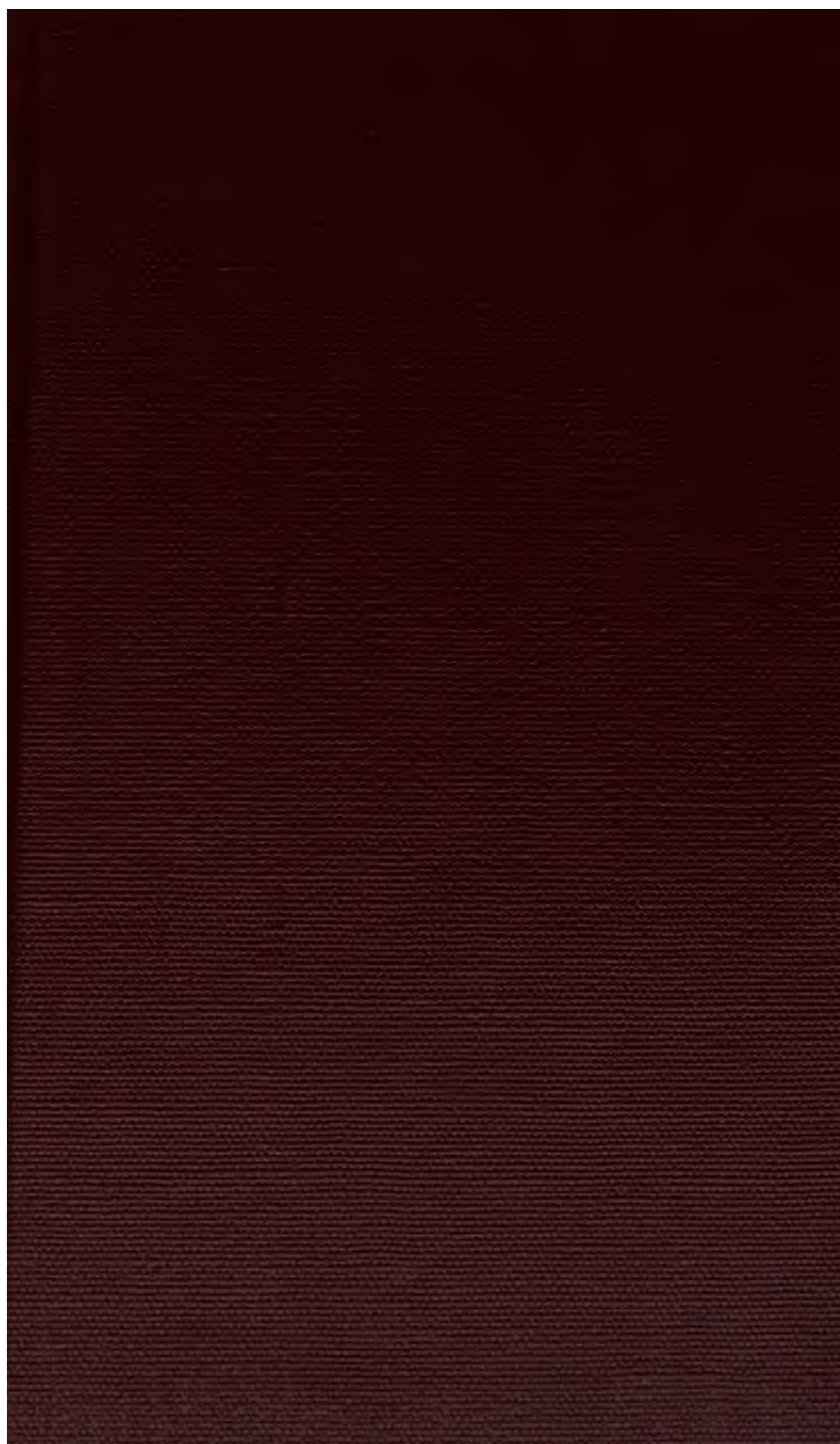
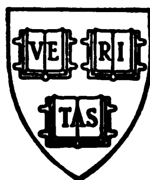





VE RI TAS

GREGOR I. DER GROSSE

nach

seinem Leben und seiner Lehre

geschildert

von

Georg Johann Th. Lau,

Compastor zu Hattstedt und Schobüll im Herzogthum Schleswig,
ordentlichem Mitgliede der historisch-theologischen Gesellschaft
zu Leipzig.

Leipzig,
T h. O. W e i g e l.
1 8 4 5.

Erster Theil.

Das Leben und die Wirksamkeit Gregors als römischen Papstes.

Vorrede.

Indem der Verfasser diese Arbeit, mit der er sich seit sieben Jahren mit Vorliebe beschäftigt hat, dem gelehrten Publicum übergiebt, verkennt er selbst keineswegs ihre Schwächen, und ist sich bewusst, dass sie den Anforderungen, die er selber an eine vollendete Monographie macht, nicht genügt. Er glaubte sie aber um so weniger vorenthalten zu müssen, theils weil mit Ausnahme einer kleinen Gelegenheitsschrift von Dr. G. F. Wiggers in Rostock 1834. 4., die das Leben Gregors nur in sehr kurzen Umrissen und von der Lehre bloss die Anthropologie behandelt, Gregor der Grosse nach seinem Gesammtwirken noch keine eigene Bearbeitung gefunden hat, theils hofft er dadurch eine Veranlassung geben zu können, sich mehr und gründlicher mit Gregor zu beschäftigen, als bisher geschehen ist, indem man die Bedeutsamkeit, welche Gregor durch sein Wirken und durch seine Lehre für die ganze spätere abendländische Kirche hat, nicht genug würdigte. Es hat die Geschichtforschung in dieser Beziehung Manches wieder gutzumachen. Der Verfasser hat sich bei seinen Untersuchungen lediglich an die Schriften Gregors und die Quellen selbst halten können, da die wenigen Bearbeitungen der Lehre Gregors aus älterer Zeit, z. B. *Theodorus Petrejus, confessio Gregoriana sive de Gregorii M. doctrina Coloniae.* 1597. 1605. *Petrus Molinaeus, Vie et religion de deux bons papes Leon* I. *et Gregoire* I. *Sedan.* 1686 und *J. P. Stute, Gregorius magnus papa Lutheranus. Lipsiae.* 1715 ihm nicht zu Gebote standen. Ist seine Arbeit dadurch

auch mühsamer geworden, so hat sie doch an Selbstständigkeit gewonnen. Der Verfasser hat sich mehr bemühet, seine Leser in den Stand zu setzen, sich ein Urtheil bilden zu können, als selber ein Urtheil zu geben, obwohl er dieses, so weit es dem Geschichtforscher nicht erlassen werden kann, nicht verschwiegen, sondern in die ganze Darstellung hineinverwebt hat. Er hält es nehmlich mehr für die Aufgabe des Geschichtforschers, den objectiven Thatbestand nebst seinen Ursachen und Wirkungen auf solche Weise darzustellen, dass die Bedeutung selber daraus hervortritt, als die *facta* zum Gegenstande einer subjectiven Beurtheilung zu machen; er hält es für sicherer, die Geschichte selbst sprechen zu lassen, als sie gleichsam nur zum Texte eigener Gedanken zu machen, die immer bedingt sind durch Voraussetzungen, welche aus anderen Gebieten des Wissens hergenommen werden. Letzteres ist nach seiner Meinung mehr der Gegenstand einer, wenn man so sagen will, Philosophie der Geschichte. Der Verfasser hat seinen Zweck erreicht, wenn es ihm gelungen ist, durch seine mit Liebe begonnene und mit Liebe ausgeführte Arbeit die Bedeutsamkeit Gregor des Grossen für die ganze spätere Entwickelung der abendländischen Kirche hervorzuheben, und dadurch die Veranlassung zu werden, dass Gregor in der Darstellung und Auffassung der Kirchengeschichte mehr berücksichtigt werde, als es mit Ausnahme weniger neueren Geschichtschreiber bisher geschehen ist. Es würde ihn selbst am meisten freuen, wenn seine Arbeit bald durch eine bessere verdrängt würde; bis dahin aber glaubt er sich überzeugt halten zu dürfen, dass durch sie eine Lücke in der Geschichtforschung ausgefüllt ist.

Hattstedt bei Husum im November 1844.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

Erster Theil.

Zweites Buch.

Die ersten 5 Jahre des Pontificates Gregors von 590 — 5
S. 44 — 136.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Drittes Kapitel.

Viertes Kapitel.

Drittes Buch.

Die zweite Periode des Pontificates Gregors von 595—604
S. 137—308.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Zweiter Theil.

I. Die Schriften Gregors. S. 311—328.

II. Die Lehre Gregors. S. 328—556.

Drittes Kapitel.

Viertes Kapitel.

Fünftes Kapitel.

Sechstes Kapitel.

Siebentes Kapitel.

Achtes Kapitel.

Neuntes Kapitel.

Zehntes Kapitel.

Elftes Kapitel.

Zwölftes Kapitel.

Einleitung.

Giebt es in der Entwicklung der Kirche Christi auf Erden Rückschritte? — Wenn wir darauf achten, dass die Mitglieder dieser Kirche irrthumsfähige Menschen sind, deren Wesen erst allmälig nicht ohne Kampf und Widerstreben durch die Kraft des Christenthums geheiligt werden kann, dass der jedesmalige Zustand der Kirche bedingt ist durch den Bildungsgang der Menschheit, durch den Einfluss, den politische und wissenschaftliche Ausbildung, herrschende Sitten und Gebräuche auf die Religiosität ausüben: so, scheint es, müssen wir schon von vornherein diese Frage bejahen. Dazu tritt dann die Geschichte selbst, sie vergleicht die verschiedenen Zeiten der Kirche mit einander und lehrt auf das evidenteste, wie eine spätere Periode oft nur der schwache, sterbende Nachklang des christlich kirchlichen Lebens einer frühern Zeit ist, wie die frische lebendige Jugend der Kirche altert, wie der helle Kern des Lichtes zu einem immer schwächer werdenden Kometenschweife sich gestaltet.

Dagegen aber erhebt sich die Wahrheit, dass Christus der Herr seiner Kirche ist, dass er mit seinem Geiste sie durchdringt, nicht Einzelne nur, die in der Zeit des scheinbaren Verfalles der Kirche einen bessern Kern im Herzen sich bewahrt haben, nicht sporadisch bloss, um dann, wenn die Wagschaale sinkt

durch das Gewicht einbrechender Barbarei und Weltlichkeit, durch sein Gegengewicht sie wieder emporzuheben, sondern in beständiger Continuität, so dass keine Richtung der Kirche, keine Entwicklung, wenn auch in das wechselnde Kleid menschlicher Sitte und Bildung gehüllt, ohne seine Leitung, ohne seinen Einfluss sich bildet. Kann dann noch von einem Rückschritte in der Bildung der Kirche geredet werden?

Dem kurzsichtigen Auge des Menschen ist es freilich nicht vergönnt, bis in's Einzelne hinein die fortbildende Kraft des göttlichen Geistes in der Kirche zu verfolgen, aber im Grossen und Ganzen tritt diese Wirksamkeit hervor, und die Geschichte der Kirche lehrt uns diesen beständigen Prozess des Werdens erkennen. Sie führt vor unser Auge nicht nur den Herbst mit dem welkenden Blatte, sondern auch als seine Folge den neuen Frühling, der an die Stelle der alten frische, neue Blüthen treibt. Das Alte, Erstorbene weicht nur, nachdem es seinen Zweck erfüllt hat, um ein Neues, Lebendigeres an seine Stelle treten zu lassen. Wohl giebt es Perioden in der Geschichte der Kirche, wo das, was bis dahin sich geltend machte, seine Kraft verliert, wo die Kirche sich unkräftig erweiset, etwas Neues und Tüchtiges zu produciren; aber das sind die Zeiten, in welchen das Material sich sammelt, aus welchem die Zukunft ein neues Gebilde schafft. Denn wie in dem einzelnen Menschen, so theilet sich auch in der Menschheit die Lebensaufgabe in eine Menge einzelner Probleme, eins nach dem andern zu erfüllen; daher die Einseitigkeit im Wesen der menschlichen Natur begründet. Ist ein Problem erfüllt, so weit es zur Zeit möglich ist, dann tritt ein scheinbarer Stillstand ein, während dessen ein neues Element sich bildet, das für eine Zeit lang das bewegende Princip der Kirche wird. Das alte, obschon die belebende Kraft ihm selber fehlt, kann aber nicht sogleich von dem neuen Geiste sich leiten lassen; zwischen dem Herbst und dem Frühling liegt der Winter, die Zeit des scheinbaren Stillstandes, aber in Wahrheit

der Gährungsprocess, der, ob auch dem Auge unbemerklich, Altes und Neues in innere Verbindung bringt.

An die Grenze solcher Zeiten, wo eine neue Richtung der Kirche hervortreten will, aber die alte noch nicht zu Grabe sich will tragen lassen, stellt die Vorsehung Männer hin, die das Alte sammelnd und für die Zukunft bewahrend zu einer neuen Richtung den Impuls geben, gewissermassen wie zweiarmige Wegweiser, die mit dem einen Arme in die Vergangenheit auf den betretenen Pfad zeigen, mit dem andern Arme den Weg in das unbekannte, neue Gebiet weisen. Zu solchen Männern, gleichsam den Brücken, über die man aus dem Alten in's Neue hinübergeht, den Punkten, wo das Alte sein Ende erreicht, und das Neue seinen Anfang nimmt, gehört unstreitig der Papst Gregor I., der Grosse genannt.

Die Zeit, in welcher er lebte, bildet den Schlussstein der älteren Entwickelung der Kirche und den Uebergang zu einer neuen Entfaltung. Die Aufgabe der Kirche, welche sie bisher zu realisiren gestrebt hatte, war erfüllt und ihre Kraft erschöpft. Die Natur der Sache selbst, der inwohnende Trieb der jungen Kirche, die Grundlagen aus der antiken Bildung, der Kampf mit entgegengesetzten Principien hatten von selbst die Kirche zur Ausbildung des Dogma getrieben, und von der Zeit der apostolischen Väter an war sie mit dem Einen Hauptzweck beschäftigt, den unbestimmteren, mehr praktischen Zwecken dienlichen Ausdruck der Heiligen Schrift durch wissenschaftliche Schärfe zu bestimmen und zu begrenzen, und so auf der Grundlage des göttlichen Wortes ein Lehrgebäude aufzubauen. So waren es besonders die Lehren von der Trinität, der Person Christi, überhaupt die Lehren, welche mit der philosophischen Bildung und Ansicht der damaligen Zeit in Berührung traten und ihnen ein Feld für ihre Wirksamkeit versprachen, welche durch Kämpfe und Gegensätze hindurch zum Dogma ausgebildet wurden. So weit, als man hierin kommen konnte, war es erfüllt; Beweis des-

sen, dass bis auf die neueste Zeit die Kirche mit den in den ersten Jahrhunderten gewonnenen Resultaten der dogmatischen Forschung sich begnügte. Freilich auch die wichtige Frage nach dem Verhältniss der göttlichen Gnade zu dem eigenen Thun des Menschen war angeregt, doch ging die Entscheidung über die Kräfte der damaligen Kirche, wie sie denn viele Jahrhunderte hindurch den unvermittelten Gegensatz in ihrem Schoosse barg. Die Aufgabe der Kirche war jetzt vollendet, man haftete fest an dem einmal Gewonnenen, in Selbstgenügsamkeit sich dem durch die Kirchenväter ausgebildeten Lehrsysteme, mit ängstlicher Bewahrung des Buchstabens unterwerfend, ohne Neues produciren zu können. Was die vier allgemeinen Concilien bestimmt hatten, war das Resultat vierhundertjähriger Kämpfe, und erschöpfte die Kraft der alten Kirche. Das fünfte Concil wandte sich von der Sache auf unfruchtbare, persönliche Streitigkeiten, ohne Neues zu geben. So hatte sich in dogmatischer Beziehung die alte Kirche überlebt. Dagegen traten allmälig Fragen aus andern Kreisen in den Vordergrund, mehr praktischer und kirchenrechtlicher Natur, zu deren Lösung aber eine andere Entwicklung der Kirche erforderlich war.

Ein anderes Zeichen, dass die Kirche jetzt zu einem neuen Stadium ihrer Entwicklung gekommen war, zeigt sich in der Scheidung zwischen dem Occident und dem Orient, die immer schärfer hervortrat. Von Anfang an freilich hatten beide auch in kirchlicher Beziehung einen bestimmt geschiedenen Character gehabt, doch war dieser nicht recht zum Bewusstsein gekommen. Der Orient als erster und Hauptsitz christlicher Bildung und Gelehrsamkeit hatte bisher prädominirt, von hier war der Antrieb ausgegangen, hier waren die Resultate gewonnen. Das Abendland verhielt sich mehr passiv, denn seine Kraft war noch nicht erstarkt. Der Orient war die Herrin, der Occident die Magd. Dieses Verhältniss war in der Lage der Dinge naturgemäss begründet, doch konnte es so nicht immer bleiben. Allmälig er-

starkte der Westen Europa's und suchte sich mündig zu machen, nicht ohne Kampf und Reagenz des gebietenden Orientes. Im 6ten Jahrhundert trat die Scheidung vollständig hervor in dem Streite über das fünfte Concil, wo beide Theile der christlichen Welt sich gegenüber standen, und ob auch jetzt der Orient noch siegte, so zeigte doch das Schisma im Abendlande, dass man nicht mehr als gehorsame Tochter den Befehlen der Mutter Folge leisten wollte, sondern sich selbst nach eigenem Willen einen Hausstand gründen. Mit der Selbstständigkeit des Occidentes aber, mit der Entfaltung seines wesentlichen Characterzuges hörte die alte Kirche auf.

Das bisherige Verhältniss konnte auch nur so lange bestehen, als die Grundlagen nicht erschüttert wurden, auf denen die Gestaltung der ersten Kirche beruhte. Das war die antike Bildung, deren Sitz im Oriente: hier war der Sammelplatz der Philosophie und Gelehrsamkeit, die überwiegende Cultur, darum auch in der Kirche die überwiegende Kraft und Herrschaft. Aber der Kreislauf der alten Bildung war vollendet; wie sie allmälig zu ungeheurer Kraft gewachsen war, so war sie auch allmälig wieder zerfallen. Seit dem 6ten Jahrhunderte findet sich keine bedeutende Production mehr in antiker Philosophie und Bildung. Weicht aber der Grund, so stürzt das Haus; wenn der innere Haltpunkt fehlt, dann zertrümmert es der erste Sturm.

Und dieser Sturm kam vom Islam her. Wenige Jahre nach Muhameds Auftreten — und der ganze schöne Bau der christlichen Kirche in Asien und Afrika stand nur noch als eine Ruine da. Das frische, lebendige Blatt warf das verwelkte vom Stamme nieder. Die orientalische Kirche schrumpfte immer mehr ein, die occidentalische entfaltete sich immer mehr. Hier fand die Kirche einen neuen Boden. Franken, Gothen, Longobarden, Angeln und die vielnamigen Völker Germaniens senkten ihre Lanzen vor dem Kreuze Christi; die unbändige jugendliche Kraft

dieser Völker unterwarf sich ehrfurchtsvoll dem grauen Haupte der christlichen Kirche.

Und mit dem neuen Terrain, das die Kirche gewann, nahm sie selbst eine neue Gestalt an. Das alte Römische Reich war wie ein lebensmüder Greis still und geräuschlos geschieden; aus seinem Grabe stieg eine neue Volksentwicklung hervor, in jugendlicher, wenn auch ungeregelter Kraft alle Verhältnisse mit ihrem Geiste durchdringend. Ein neues Völkergeschlecht fand in den eroberten Provinzen des Römischen Reiches eine neue Heimath und brachte, vaterländische Sitten und Denkweise treu nach angestammtem Character bewahrend, neue Grundsätze und ein neues Leben in die erstorbene Römische Welt. Die deutschen Völker, welche jetzt auf den Schauplatz der Weltbühne traten, waren keine Tartaren, welche von den Sitten und der Bildung der eroberten Chinesen unterdrückt wurden: Herren des Landes geworden, wurden sie auch, ob auch nicht ohne Roheit und Unbändigkeit, Herren der Sitten und der Lebensweise. Dadurch erfolgte nicht nur eine grosse politische Scheidung, die das Abendland auf immer von dem Oriente trennte, sondern auch eine neue, von der früheren durchaus abweichende Gestaltung des Abendlandes. Es war natürlich, dass die neuen Elemente des Germanischen Volkslebens auch in die Kirche eindrangen, wenn auch allmälig nur und nicht ohne Reagenz des Bestehenden, aber dafür immer tiefer und fester wurzelnd: die Kirche musste, um bildend und fördernd wirken zu können, sich mit dem neuen Volksleben assimiliren. Darum ist denn auch die Kirche in den neuen Reichen der Germanischen Völker eine andere, als zur Zeit des Römischen Reichs; die deutsche Nationalität machte auch sie national. Schon wenige Jahrzehnte nach dem Umsturz des Römischen Reiches trat in einzelnen Fällen der neue Geist namentlich im Frankenreiche hervor.

Je gewaltsamer aber der Umsturz geschieht, je roher und ungeregelter das neue Element sich geltend machen will, um so

grösser ist die Gefahr, dass auch das in der Vorzeit Gewonnene zu Grunde gehe. Wie bald war Römische Sitte und Bildung verschwunden! wie bald Römische Einrichtung und Verfassung von dem neuen Princip unterdrückt! Sollte es der Kirche in ihrer bisherigen Gestalt und Bildung auch also ergehen? Dann wäre sie selbst verschwunden. Hier war es vor Allem nöthig, die Vergangenheit so lange zu bewahren und dem hereinbrechenden Alles zertrümmernden Strome der neuen Volksbildung als Damm entgegenzusetzen, bis dieser geordnet und ruhiger seinem Laufe folgte. Freilich war hier bei der Unterwerfung der Germanischen Völker unter die Kirche die Gefahr geringer, im plötzlichen Umsturze auch das Gute, was die Vergangenheit erzeugt hatte, zu verlieren; aber doch bedurfte es eines kräftigen Leiters, um die Resultate der bisherigen kirchlichen Bestrebungen in die neue Bildung hinüberzutragen, und diese selbst zu regeln und zu führen.

Einen solchen Leiter fand die Kirche während der Zeit, als Altes und Neues um die Herrschaft rangen, an dem Papste Gregor I. Er ist der letzte Kirchenvater, und bezeichnet als solcher nicht nur den Markstein, wo sich die antike Bildung von der neueren trennt, sondern auch den Sammler, der die Schätze des Alterthums bewahrt und der Folgezeit übergiebt. Er ist der erste, in dem der selbstständige Character des Abendlandes kräftig hervortritt, in seinem politischen und kirchlichen Gegensatze gegen den Orient; der erste Papst, der sich mit der neuen Bildung des Occidentes befreundet, und weitschauenden Geistes die Materialien sammelt und den Grundriss angiebt für den neuen Bau der Kirche; der erste, in dem die hierarchischen Grundsätze des späteren Papstthums klar und kräftig hervortreten; eine grossartige Persönlichkeit, die, ob auch ein Kind ihrer Zeit, doch zugleich ihr Lehrer und Erzieher war.

Bedarf es einer weiteren Rechtfertigung, warum wir es unternommen haben, das Leben dieses Papstes zu schildern, zu-

mal da es in neuerer Zeit mit Ausnahme einer kleinen Schrift von Dr. Wiggers (*De Gregorio Magno ejusque placitis anthropologicis. Rostochii* 1838) keinen Bearbeiter gefunden hat? Da Gregor nicht nur als regierender Bischof der abendländischen Kirche, sondern auch als Schriftsteller und Theologe jene oben erwähnte Bedeutung hat, so wird auch unsere Arbeit ihn nach diesen Seiten schildern, im ersten Theile sein Leben und seine Wirksamkeit als Römischer Papst, im zweiten seine Schriften und seine Lehre.

Die Hauptquelle sowohl seiner Lehre als seines Lebens bilden seine Schriften selbst, am besten herausgegeben von der Benedictinercongregation zu St. Maure (4 *voll. in fol. Parisiis* 1705), und unter diesen sind für seine Wirksamkeit namentlich wichtig seine Briefe an Freunde und Zeitgenossen, 844 an der Zahl in 14 Büchern, durch die schätzbaren Anmerkungen der Benedictiner besonders brauchbar gemacht. Die Notizen, welche gleichzeitige und spätere kirchliche Schriftsteller von Gregor geben, sind nur kurz und dürftig, z. B. Greg. Tur. *Hist. Franc.* lib. X. cp. 1 u. 2., Beda venerabilis *Hist. Eccles. Anglor.* lib. II. cp. 1., Isidorus *de scriptor. eccles.*, Ildephonsus *de scriptor. eccles.*, Paulus Warnefr. *de gestis Longob.* Ausserdem sind zwei Lebensbeschreibungen von ihm vorhanden, die kürzere von dem bekannten Verfasser der Geschichte der Longobarden im 8ten Jahrh., die zweite längere von Johannes Diaconus in 4 Büchern auf Befehl des Papstes Johann VIII. gegen das Ende des 9ten Jahrh. verfasst. Nach diesen Quellen haben wir es versucht, in dem folgenden ein Gemälde von dem Leben Gregors zu entwerfen.

Erstes Buch.

Die Geschichte Gregors bis zum Antritte der päpstlichen Würde, von den Jahren 540—590.

Erstes Capitel.

Gregor's Abstammung, Geburtsjahr und Bildung.

Gregor der Grosse stammte von einer sehr reichen und angesehenen römischen Familie ab. Einer seiner Vorfahren war der Papst Felix III. gewesen (*Homil.* 38. *in Evang. Dialog.* lib. IV. cp. 16), der sich in der Verwaltung der Kirche als ein tüchtiger Mann bewiesen und (nach Joh. Diac. *vita Greg.* lib. I. cp. 1.) die Kirche der Märtyrer Cosmas und Damianus auf der *via sacra* bei dem Tempel des Romulus erbaut hatte. Sein Vater Gordianus, ein angesehener Römer aus dem Stande der Senatoren, hatte das Amt eines Regionarius bekleidet. Seine Mutter Sylvia, eine durch Frömmigkeit ausgezeichnete Frau, welche später zu den Heiligen der römischen Kirche gerechnet wurde, erwählte nach dem Tode ihres Gemahls das klösterliche Leben, und hatte ihren Aufenthalt bei dem Thore der Kirche des Apostel Paulus, wo ein ihrem Namen geweihtes Oratorium stand. Eines Bruders erwähnt Gregor mehre Male in seinen Briefen (z. B. lib. I. epist. 44. *edit. Benedict.* lib. IX. ep. 98. 107. lib. X. ep. 51. XIV. ep. 2.) und nennt ihn an einigen

Stellen den Patrizier Palatinus. Nach dem Gregor. Tour. *H. F.* lib. X. cp. 1, ist es wahrscheinlich, dass der Präfect von Rom, der die Erwählung des Gregor zur päpstlichen Würde beförderte, ein Bruder von ihm gewesen ist.

Das Jahr, in welchem Gregor das Licht der Welt erblickte, lässt sich nur nach Vermuthungen feststellen. Gregor starb im März des Jahres 604, er klagte allerdings häufig über Kränklichkeit, nie aber über Alterschwäche; nach lib. XI. ep. 44 lebte seine Amme noch 10 Jahre vor seinem Tode, lib. IX. ep. 1. redet er den Bischof Januarius als einen Greis an, und nennt sich einen Jüngeren. Daraus lässt sich schliessen, dass Gregor nicht alt geworden, und wohl nicht viel vor der Mitte des 6ten Jahrhunderts geboren ist, etwa in den Jahren von 540—550. Diese Vermuthung gewinnt an Wahrscheinlichkeit durch eine Nachricht des Gregor aus seinen Dialogen. Nachdem er nämlich *Dial.* lib. III. ep. 3 u. 4 ein Wunder von dem Papst Agapitus und dem Bischof Datius von Mailand unter der Regierung des Kaisers Justinian erzählt hat, sagt er ep. 4 am Schlusse: *Sed oportet jam ut priora taceamus, ad ea, quae diebus nostris sunt gesta, veniendum est*, und nun folgt ep. 5 ein Wunder vom Bischof Rabinus von Canusium, welches geschah, als Totilas in jenen Gegenden war. Ebenfalls heisst es ep. 11: *Vir Cerbonius magnum diebus nostris sanctitatis suae probationem dedit. — Quod dum Gothorum regi, perfido Totilae, nuntiatum fuisset, hunc ad locum, qui ab octavo hujus urbis milliario Merulis dicitur, ubi tunc ipse cum exercitu sedebat, jussit deduci.* Totilas, der seit dem Jahre 541 regierte, belagerte und eroberte Rom zweimal, 546 und 549. Das erste Mal belagerte er Rom ein ganzes Jahr und hielt sich nicht weit von Rom auf. Darnach kann das Jahr 540, welches bisher als Gregors Geburtsjahr gegolten hat, als der Wahrheit nahekommend betrachtet werden.

Da Gregor einer angesehenen, zu den höheren Staatswürden berechtigten Familie angehörte, so lässt es sich denken, dass er eine solche Erziehung und Bildung werde genossen haben, als damals möglich war. Wenn aber Gregor von Tours *H. F.* lib. X. ep. 1 von ihm sagt: *litteris grammaticis dialecticisque ac rhetoricis ita erat institutus, ut nulli in urbe ipsa putaretur esse secundus*, wenn seine Biographen, na-

nentlich Johannes Diakonus, nicht rühmend genug von seinen Kenntnissen und seinem wissenschaftlichen Geiste zu sprechen wissen; so liefert diess mehr ein Zeugniss davon, dass damals trotz der Bemühungen des Cassiodorus die Wissenschaftlichkeit in Rom bedeutend gesunken war, als dass Gregors wissenschaftliche Bildung selbst ausgezeichnet gewesen ist. Denn mag auch immerhin die jedenfalls nicht beglaubigte Nachricht des Johannes von Salisbury (*de nugis curialium* lib. II. cp. 26. VIII. cp. 19), dass Gregor die Mathematiker von seinem Hofe vertrieben habe, besonders weil sie sich mit der Vorhersagung der Zukunft beschäftigten (*s. Homil.* 10 *in Evang.*), und dass er die Bücher der Palatinischen Bibliothek verbrannt habe, damit das Ansehen der heiligen Schrift wachse und der Eifer sie zu lesen grösser werde, eine Sage sein; mag auch eine andere Behauptung aus dem 15. Jahrh., dass Gregor die Bücher des Livius habe verbrennen lassen wegen der darin erzählten Wunder, die den heidnischen Aberglauben stützen könnten, keinen Glauben verdienen: so lehren doch seine Schriften zur Genüge, dass der Geist wahrer Wissenschaft ihm fremd geblieben ist. Allerdings kann es auch eine Folge später gewonnener Denkart sein, wenn Gregor ungünstig über die Wissenschaft urtheilt, heidnische Philosophie und classische Gelehrsamkeit als Weisheit dieser Welt verachten lehrte und sie für unnütz und schädlich erklärte; allein seine Unkunde in der lateinischen Sprache, abgesehen davon, dass er nach seinem eigenen Geständniss kein Griechisch verstand (lib. VII. epist. 32), seine absichtliche Vernachlässigung der Grammatik (*Epist. ad Leandrum. Tom. I. ed. Bened.*), sein Tadel gegen den Bischof Desiderius in Gallien, dass er seine Geistlichen mit der heidnischen Gelehrsamkeit bekannt mache, geben doch ein vollständiges Zeugniss, dass seine wissenschaftliche Bildung eben nicht gross gewesen ist. Es lag dieses aber theils in dem Zustande der Wissenschaft selbst in der damaligen Zeit, die trotz dem, was Boethius und Cassiodorus zu ihrer Hebung thaten, immermehr verfiel durch die politischen Zerrüttungen, theologischen Streitigkeiten und den Einfluss der Mönche, theils in der einseitig religiösen Richtung, welche Gregors Erziehung wohl nicht ohne Einfluss seiner Mutter Sylvia nahm, die ihn Alles, was nicht ein religiöses oder theologisches Interesse hatte, verachten lehrte. Die lateinischen

Kirchenväter, unter ihnen besonders den Augustinus, Hieronymu
und Ambrosius, hatte Gregor eifrig studirt, doch hatte er sic
auch, wie es die damalige Ausbildung eines vornehmen Römer
erforderte, auf das Rechtsstudium gelegt, und seine Briefe zei
gen es, dass seine Rechtskunde nicht unbedeutend war. Vo
seinem Studium der Philosophie finden sich in seinen Werke
obwohl Johannes Diakonus ihn lib. I. cp. 1. *arte philosophi*
nennt, wenige Spuren, nur dass sich aus seinem Commenta
zum Hiob vielleicht schliessen lässt, dass er mit der Stoische
Philosophie nicht ganz unbekannt gewesen ist. Die Lehrer de
Gregor sind unbekannt geblieben, wie es uns denn überhaupt a
Nachrichten über seine Jugend fehlt.

Zweites Capitel.

Gregor's erstes öffentliches Auftreten.

Wir finden Gregor zuerst in der Wirksamkeit als Prä
tor von Rom, zu welcher Würde ihn der Kaiser Justinus de
Jüngere erhob. Sehen wir auf die damaligen bedrängten Zeite
Italiens und die daraus hervorgehende Nothwendigkeit, die Ver
waltung Roms einem Manne anzuvertrauen, der mit der Lieb
zur Gerechtigkeit ausgezeichnete Fähigkeiten und Einsichten ver
band: so dürfen wir wohl nicht ohne Grund muthmassen, das
Gregor schon vorher hinlängliche Proben seiner Fähigkeiten mus
gegeben haben, wodurch die Aufmerksamkeit des Kaisers au
ihn gelenkt wurde. Das Jahr, in welchem Gregor zu der Würde
eines Prätor erhoben wurde, ist unbekannt, doch hat er sein
Amt vor dem Jahre 571 angetreten, unter dem Papste Johan-
nes III. Sowohl in politischer als in kirchlicher Hinsicht wa
damals in Italien eine Zeit grosser Verwirrung.

Die Verdammung des Theodorus von Mopsveste, Ibas von
Edessa und Theodoretus von Cyrus auf dem 5ten ökumenischen
Concil zu Constantinopel hatte besonders durch das schwankende
Betragen des Papstes Vigilius ein grosses Schisma im Occident
hervorgerufen. Nachdem der Kaiser Justinianus nemlich sich im
Jahre 541 hatte verleiten lassen, die Irrthümer des Origenes,
der noch im Oriente manche Anhänger zählte, zu verdammen,

schloss er ein ähnliches Verfahren gegen die Akephaler, welche en Lehren des zu Chalcedon verdammten Eutyches folgten. Theils m dieses zu verhüten, theils um sich an den Gegnern des Ori-enes zu rächen, beredete der Metropolit von Cäsarea, Theodo-us, auf dessen Rath Justinianus vorzüglich achtete, ein Mann, er im Herzen origenistich gesinnt und den Eutychianern nicht geneigt war, den Kaiser, die Anhänger des Eutyches dadurch ur Anerkennung des Chalcedonischen Concils zu bewegen, dass r drei Männer, die ihnen zuwider waren, verdammen liesse, emlich den Theodorus von Mopsveste, des Theodoretus von Cyrus chrift gegen den heiligen Cyrillus und den Brief des Ibas von dessa an den Perser Maris. Diese drei Männer, welche sich ir die Person des Nestorius, wenn auch nicht für die ihm zu-eschriebene Lehre, erklärt hatten, waren auf dem Chalcedoni-chen Concil als orthodox anerkannt, und eine Verwerfung der-elben war eigentlich nichts anderes als eine indirekte Verdam-mung jenes Concils. Justinianus aber, in der Hoffnung, auf die orgeschlagene Weise die Uneinigkeit in der Kirche zu heben, rliess ein Edict, die sogenannten drei Capitel, worin er die rwähnten Schriften für ketzerisch erklärte und verdammte, mit em Hinzufügen, dass solches auch von dem Concil zu Chalce-on geschehen wäre. Dieses war aber nicht der Fall, wenn auch as Concil an manchen Aeusserungen in jenen Schriften Anstoss genommen hatte. Der Befehl des Kaisers erregte in der ganzen Kirche die grösste Sensation, und sämmtliche Patriarchen des rients reichten eine Vorstellung dagegen ein, liessen sich aber urch Drohungen leicht bewegen, mit dem Kaiser das Verdam-mungsurtheil auszusprechen. Hartnäckiger war der Widerstand er abendländischen Bischöfe. Der Papst Vigilius sowohl, als ämmtliche Bischöfe Italiens, Galliens und Afrikas erklärten, dass as Edict des Kaisers gegen den katholischen Glauben sei. Um iese Uneinigkeit zu heben, befahl Justinianus dem Vigilius nach onstantinopel zu kommen. Der Papst zögerte damit so lange r konnte, weil er bei jeder Entscheidung für sich Gefahr sah, am jedoch den 25. Januar 547 in Constantinopel an, wo er ich sogleich öffentlich gegen das kaiserliche Edict erklärte, und en Patriarchen Mennas nebst allen Gegnern der drei Capitel von einer Gemeinschaft ausschloss. Der Kaiser nahm seine Zuflucht u Schmeicheleien, um den Sinn des Vigilius zu ändern. Als

diese aber nichts halfen, drohte er ihm, ihn beständig i
stantinopel gefangen zu halten, und bewirkte dadurch, d
gilius seine Erklärung zurücknahm, auf einem Concil z
stantinopel jene drei Männer und ihre Schriften verdamm
ein Dekret, das sogenannte Judicatum, erliess, worin
Verdammung aussprach, zugleich mit der Verwahrung,
der Autorität des Chalcedonischen Concils damit nicht im
sten zu nahe treten wolle. Dieses Judicatum des Papstes
aber die Flamme des Streites heftiger an, der ganze O
erhob sich dagegen, der Bischof Facundus von Hermi
Afrika, damals in Constantinopel anwesend, erklärte den
für einen Meineidigen, und die Bischöfe Afrikas thaten i
gar in den Bann. Selbst das Gefolge des Papstes unter
rung der Diakonen Sebastianus und Rusticus, von den
letztere in einer Schrift die drei Capitel vertheidigte, trenn
von Vigilius, so dass dieser allein dastand und seine Na
bigkeit zu bereuen anfing. Um jedoch dem Zorne des K
zu entgehen, beredete er ihn, ein allgemeines Concilium
rufen, an welchem die abendländischen Bischöfe theiln
sollten, besonders die heftigsten Gegner aus Afrika und Il
damit dann jeder Vorwand genommen würde, der Entsch
des Concils zu gehorchen; bis dahin sollten die bisherige
schlüsse ohne Gültigkeit sein. Vigilius wusste es wohl,
die Bischöfe des Occidents nicht erscheinen würden; er
nur eine Gelegenheit, sein Judicatum auf gute Art wide
zu können. Der Kaiser berief, ohne die Absicht des Paps
ahnen, das Concil, zu dem sich die orientalischen Bischöf
stellten, aus dem Occident dagegen nur wenige, aus Afrik
zwei Bischöfe. Nach längerem Warten auf die Ankunf
Anderen befahl der Kaiser die Eröffnung des Concils. Da
opponirte Vigilius, weil er nicht eher dem Concile beiw
könne, als bis eine hinreichende Anzahl abendländischer Bis
zugegen sei. Als nun der Kaiser, ohne den Ausspruch des
cils zu erwarten, in einem neuen Edicte die drei Capitel verdar
erklärte Vigilius dieses für einen Bruch des Vertrags, prote
in Gegenwart sämmtlicher anwesenden Bischöfe gegen das
serliche Edict, und schloss alle Begünstiger desselben von
ner Gemeinschaft aus. Nach diesem feierlichen Protest k
er nichts Gutes vom Kaiser erwarten und floh daher in

Peterskirche. Vergebens suchte ihn hier der Prätor der Stadt am Altar zu ergreifen, der Pöbel, durch die Entweihung des Heiligthums aufgebracht, schützte den Papst und schlug den Prätor sammt seinen Truppen in die Flucht. Justinianus suchte jetzt durch eine feierliche Deputation, an deren Spitze der bekannte Belisarius stand, den Papst zum freiwilligen Verlassen seines Asyls zu bewegen, indem er ihm eidlich versprechen liess, dass ihm nichts Unangenehmes widerfahren solle. Kaum hatte aber Vigilius seinen Zufluchtsort verlassen, als er im Palaste des Kaisers gefangen gehalten wurde, und man durch Drohungen und harte Behandlung versuchte, ihn in seinem Vorhaben wankend zu machen. Vigilius aber wusste die Wachsamkeit der Soldaten zu täuschen und entfloh nach Chalcedon in die Kirche der heiligen Euphemia, das berühmteste Asyl des Orients. Als nun keine Ueberredung den Papst zur Rückkehr nach Constantinopel zu bewegen vermochte, gab Justinianus, um endlich das schon so lange berufene Concil halten zu können, der Forderung des Vigilius nach, widerrief sein Edict und erklärte alle bisherigen Beschlüsse in dem Dreicapitelstreite für ungültig. Jetzt, gegen das Ende des Jahres 552, kehrte Vigilius nach Constantinopel zurück, und erhielt die Einladung, den Vorsitz im Concil zu führen und darauf zu achten, dass nichts gegen die vier allgemeinen Concilien beschlossen würde. Der Papst sah wohl ein, dass bei der überwiegenden Anzahl der orientalischen Bischöfe das Edict des Kaisers angenommen werden würde, er machte daher dem Kaiser am 8. Januar 553 den Vorschlag, dass sich von beiden Partheien eine gleiche Anzahl versammeln sollte, damit die Streitsache zu aller Zufriedenheit beendet würde. Obgleich er bei diesem Vorschlage nur die Absicht hatte, die Sache unentschieden zu lassen, ging der Kaiser doch auf denselben ein. Allein sämmtliche orientalische Bischöfe protestirten dagegen, indem sie in einem Schreiben an den Kaiser nachwiesen, dass nicht bloss ein Ausschuss von Bischöfen, sondern alle insgesammt gehört werden müssten, und dass auf den frühern Concilien nicht so viele occidentalische Bischöfe gegenwärtig gewesen wären, als sich jetzt in Constantinopel befänden. In Folge dieses Schreibens befahl Justinianus, dass sich das Concil am 5. Mai versammeln sollte, und liess den Papst durch eine Deputation der vornehmsten Staatsbeamten einladen, an demselben

theilzunehmen. Allein Vigilius hatte nur einen Vorwand gesucht, um sich vom Concil trennen zu können, und beharrte bei den Punkten, die zwischen ihm und dem Kaiser ausgemacht seien. Das Concil, 165 Bischöfe ausschliesslich aus dem Orient, versammelte sich am festgesetzten Tage, liess den Papst zu wiederholten Malen, aber vergeblich, zur Theilnahme einladen. und verdammte jetzt die drei Capitel. Vigilius dagegen hielt mit den 16 anwesenden occidentalischen Bischöfen eine Versammlung, und erliess ein Dekret an den Kaiser, worin er 60 Sätze aus dem Theodorus von Mopsveste verdammte, aber über die Person desselben hinzufügte, dass es ungerecht sei, einen Mann nach seinem Tode zu verdammen, der während seines Lebens nicht verdammt und in der Gemeinschaft mit der orthodoxen Kirche gestorben sei. Ueber den Theodoret sagt er, dass eine Verdammung desselben dem Concil von Chalcedon widerspreche, und über den Brief des Ibas, dass er ihn mit den Vätern von Chalcedon für orthodox erkläre. Am Schlusse sagt er: Wir behaupten und beschliessen, dass es keinem Geistlichen gestattet sein soll, wider diese drei Capitel etwas zu lehren, zu reden oder zu schreiben. Was dagegen gethan oder geschrieben wird, erklären wir kraft des Apostolischen Stuhles, auf dem wir jetzt durch die göttliche Gnade sitzen, für null und nichtig. Dieses Dekret ist datirt vom 14. Mai 553. Justinianus übersandte es zugleich mit einer Abschrift des Judicatum und einiger anderer Decrete, in denen Vigilius früher das Gegentheil behauptet hatte, an die Synode, um den Widerspruch des Papstes mit sich selbst zu zeigen. In Folge dessen versammelte sich das Concil wieder am 2. Juni, erneuerte seine Verdammung der drei Capitel, verdammte zugleich alle, welche bisher zu ihrer Vertheidigung etwas geschrieben, noch schrieben und schreiben würden, oder auch die da behaupteten, dass die gottlose Lehre, welche dieselben enthielten, von den heiligen Vätern und dem Concil von Chalcedon gebilligt sei, und widerlegte in einer ausführlichen Schrift das Dekret des Vigilius nach allen seinen Punkten. Als jetzt der Papst, nach nochmaliger Aufforderung des Kaisers, dem Beschlusse der Synode seine Zustimmung zu geben, sich bereit erklärte, für den heiligen Glauben des Chalcedonischen Concils freudig Exil und Tod zu erleiden, wurde er gefangen genommen und nach einer Insel im Propontis in's Exil geschickt, und

das Römische Volk bekam den Befehl, einen neuen Papst zu wählen. — Diese Verbannung beugte den Sinn des Vigilius, und wie er in der gegenwärtigen Sache schon mehre Male seine Meinung geändert hatte, ohne doch das Zutrauen des Occidentes wiederzugewinnen, so schrieb er jetzt nach einigen Monaten einen demüthigen Brief an den Eutychius, Patriarchen von Constantinopel, und erklärte darin, dass er nach sorgfältiger Prüfung seine Meinung geändert habe und in die Verdammung der drei Capitel willige. Damit aber war der Kaiser noch nicht zufrieden, sondern Vigilius musste in einem eigenen Dekrete seine frühere Meinung selbst widerlegen, die Verdammung aussprechen und erklären, dass auch das Concil zu Chalcedon solches schon gethan habe. Darauf erhielt er im Jahre 554 die Erlaubniss, nach Rom zurückzukehren, starb aber im Jahre 555, ehe er Rom erreichte.

Der Streit war mit dieser letzten Erklärung des Vigilius so wenig beendet, dass er vielmehr jetzt erst recht ausbrach und ein vieljähriges Schisma herbeiführte. Nach dem Tode des Vigilius wurde Pelagius I., der eben so oft und zu derselben Zeit als sein Vorgänger seine Meinung geändert hatte, auf Befehl Justinians gegen den Willen des Römischen Volkes und des Clerus, der ihn sogar von seiner Gemeinschaft ausschloss, zum Papst ordinirt, nachdem er versprochen hatte, die Anerkennung des fünften Concils im Occident zu bewirken. Sobald er sich mit den Römern ausgesöhnt hatte, machte er den Versuch, die Autorität des im ganzen Occident verworfenen fünften Concils durchzuführen, und schrieb darum zunächst an die Toscanischen Bischöfe, welche in ihrer Erbitterung gegen den Beschluss jener Synode sogar den Namen des Papstes aus dem Kirchenregister ausgestrichen hatten, einen Brief, in welchem er nachzuweisen sucht, dass die Verdammung der drei Capitel nicht gegen die Beschlüsse und das Glaubensbekenntniss des Chalcedonischen Concils streite, sie vor jedem Schisma warnt und sie nach Rom einladet, damit sie sich von seiner Orthodoxie überzeugen könnten. Als aber dieser Brief ohne Wirkung blieb, die Opposition gegen das 5te Concil nur noch zunahm, und auch dadurch nicht geschwächt wurde, dass Pelagius in einem offenen Schreiben an die Gesammtkirchen seine Uebereinstimmung mit den vier allgemeinen Concilien bekannte, alle die verdammte, die von ihnen verdammt

wären, auch die in seine Gemeinschaft aufnahm, die sie aufgenommen hätten, namentlich die beiden rechtgläubigen Bischöfe Theodoret und Ibas, so suchte er auf dem Wege der Gewalt zu erreichen, was ihm durch Ueberredung nicht gelingen wollte, und forderte darum den Narses auf, allenfalls durch Zwangsmassregeln die Abtrünnigen zur Gemeinschaft mit dem Papste zu bewegen. Narses war dazu indessen nicht geneigt. Um jedoch nicht bei dem Griechischen Hofe anzustossen, suchte er durch milde Massregeln die Gemeinschaft der Italiänischen Bischöfe mit dem Papste wiederherzustellen, und brachte es auch dahin, dass einige Toscanische und Ligurische Bischöfe sich von dem Schisma trennten, ohne jedoch das fünfte Concil anzunehmen. Die Istrischen Bischöfe dagegen versammelten sich unter dem Vorsitze des Paulinus, Metropoliten von Aquileja, im Jahre 557, verwarfen einstimmig das fünfte Concil, trennten sich förmlich von der Gemeinschaft mit dem Papste, und thaten sogar den Narses als Anhänger des Papstes in den Bann. Vergeblich ermahnte Pelagius jetzt den Narses, die Schismatiker zu verfolgen, den Paulinus gefangen nach Constantinopel zu schicken und die übrigen Bischöfe abzusetzen und zu verbannen. Selbst in Gallien, woselbst man ungeachtet des Dissenses sich nicht von der Gemeinschaft mit Rom trennte, konnte Pelagius trotz seiner feierlichen Versicherung, dass er ein treuer Anhänger des Chalcedonischen Concils sei, die Bischöfe nicht dazu bewegen, das fünfte Concil anzunehmen. Des Pelagius Nachfolger Johannes III. (von 559–573) war ebenfalls ein Anhänger des fünften Concils, doch findet sich keine Nachricht darüber, welche Massregeln er ergriffen habe, um das fortdauernde Schisma aufzuheben, mit Ausnahme dessen, dass er sich von den neu consecrirten Bischöfen Cautionen ausstellen liess, dass sie in der Gemeinschaft mit dem Papste bleiben wollten.[1] —

Zu dieser Uneinigkeit Italiens in kirchlichen Dingen kam noch die zerrüttete politische Lage. Nach Besiegung der Ostgothen hatte Narses im Namen des Kaisers Italien verwaltet, und das unglückliche Land, welches durch die 18jährigen Kriege sehr gelitten hatte, durch seine trefflichen Massregeln wieder ge-

1) Norisius *dissertatio historica de synodo V.* Bower unpartheiische Geschichte der Römischen Päpste. Band III. pg. 417 sq.

hoben. Ackerbau und Handel fingen wieder an zu blühen, die Einwohner kehrten zu ihren verlassenen Wohnungen zurück, und die Wohlthaten des Friedens begannen allmälig über das lange bedrängte Italien sich auszubreiten. Da wurde Narses durch Feinde am Hofe zu Constantinopel verklagt, als strebe er nach Unabhängigkeit. Man rief ihn ab und schickte den schwachen Longinus als Exarchen nach Italien. Narses musste freilich die Verwaltung Italiens aufgeben, anstatt aber nach Constantinopel zurückzukehren, begab er sich heimlich nach der ihm ergebenen Stadt Neapel, und rief, von Rache geblendet, die Longobarden, welche sich in Pannonien niedergelassen hatten, nach Italien (Paul. Diac. *H. L.* lib. II. cp. 5.). Der König derselben, Alboin, führte seine Schaaren, von Sachsen, Bulgaren und Sueven unterstützt, im Jahre 568 nach Italien, machte sich, ohne viel Gegenwehr zu finden, zum Herrn des nördlichen Theiles, und es begann nun ein fortwährender Kampf zwischen den Longobarden und Oströmern, in welchem Italien schrecklich litt, und auch Rom viele Leiden zu ertragen hatte. Viele Stellen aus den Werken Gregors schildern in beredten Zügen die durch solche Kämpfe entstandene Zerrüttung aller Verhältnisse Italiens (z. B. lib. V. epist. 21. XIII. epist. 38.).

In diese Zeiten fällt die Prätur Gregors. Er verwaltete dieses Amt mit grossem Geschicke und zur Zufriedenheit der Römer, wovon die Liebe seiner Mitbürger, die sich namentlich in der Zeit, als er nach England reisen wollte, kräftig aussprach, ein schönes Zeugniss giebt. Von dem, was Gregor während seiner Prätur gethan hat, wo er Recht sprechen musste, für die Aufrechthaltung der Gesetze zu sorgen hatte, neue Gesetze geben und alte abschaffen konnte, ist uns nur ein einziger Fall erwähnt (lib. VI. epist. 2.), dass er nemlich die Caution unterschrieben habe, welche Laurentius, Bischof von Mailand, über die drei Capitel nach Rom schickte im Jahre 571. [1]) Den Mangel an Nachrichten müssen wir um so mehr bedauern, da diese Periode unstreitig für die ganze Denkart Gregors von aus-

1) So behauptet mit Recht Norisius in seiner *diss. hist. de synod. V.* gegen Baronius, der das Jahr 581 und Mabillon, der das Jahr 574 als Antrittsjahr des Laurentius feststellt.

serordentlichem Einflusse gewesen ist. Wie er selbst ges vergass er über den vielen Geschäften seines Amtes, de lichen Sorgen, der Auszeichnung, welche ihm von allen zu Theil wurde, den Regungen des Ehrgeizes die fromm sätze seiner Jugend. Nach seinem eigenen Bekenntnisse ihn jetzt ein weltlicher Sinn, und wenn auch zu Zeiten d fühle seiner Jugend in ihm auftauchten, so blendete ihn do äussere Glanz. Die innern Erfahrungen, die er in diese an sich machte, blieben nicht ohne Einfluss auf seine Denkart; seine Verachtung der Welt und ihrer Güter, Sehnsucht nach einem ruhigen beschaulichen Leben, sein gen darüber, dass er sich täglich mit den Sorgen dieser beschäftigen müsse, die er auf eine ergreifende Weise gegen seine Freunde ausspricht, haben ihren tiefern Grund in jener Zeit, da er als weltlicher Beamter mit dem Geis Welt vertraut geworden war. Die Wahrnehmung der Ve rung seines Gemüthes führte ihn oft und angelegentlich au selbst zurück, zu Betrachtungen über die Eitelkeit alles chen Ruhms und weltlicher Hoheit, über die Gefahren fi Seele, welche jede Verstrickung in weltlichen Geschäfte sich führt; und je länger er diesen Betrachtungen nachhing so fester wurzelte in ihm der Entschluss, sich von der zurückzuziehen. Darin mögen ihn denn auch die Gespräch stärkt haben, welche er mit frommen Männern seiner Zeit mentlich aus dem Mönchstande, z. B. mit dem Constantinus, Schüler und Nachfolger des heil. Benedict von Nursia in M Cassino, dem Valentinianus, Abt im Laterankloster, dem Simpl dritten Abte in Cassino, und anderen geführt hat. Als er dem Tode seines Vaters Herr eines bedeutenden Verm wurde, warf er allen Reichthum und irdischen Glanz von Er verkaufte alle liegenden Gründe und verwandte das Gel

1) *Praefat. ad Job.* tom. I. *ed. Bened.*: *Diu longeque conversionis tiam distuli, et postquam coelesti sum desiderio afflatus, seculari habitu tegi melius putavi. Aperiebatur enim mihi jam de aeternitatis amore, quaererem: sed inolita me consuetudo devinxerat, ne exteriorem cultum tarem. Cumque adhuc me cogeret animus, praesenti mundo quasi specie deservire, coeperunt multa contra me ex ejusdem mundi cura succrescere in eo jam non specie, sed, quod est gravius, mente retinerer.*

Werken der Frömmigkeit und Wohlthätigkeit. Er verkaufte seine von Gold und Edelsteinen blitzenden Kleider, in denen er sonst die Strassen der Stadt durchschritten hatte (Greg. Tour. *H. F.* X. 1.), um den Armen das dafür gelöste Geld zu schenken; er selbst ging jetzt im schlichten, einfachen Kleide einher. Nach der Sitte seiner Zeit erbaute er von seinem Vermögen sieben Klöster, sechs in Sicilien und eins in Rom zu Ehren des Apostel Andreas nahe bei der Kirche des Johannes und Paulus bei dem Hügel des Scaurus in seinem eigenen Hause. Er beschenkte diese Klöster reichlich mit Ländereien und Mitteln zu ihrem Unterhalte, sich selbst von seinem Vermögen nur so viel vorbehaltend, als er zu einem nothdürftigen Leben gebrauchte, und wurde zuletzt selbst Mönch in seinem eigenen in Rom erbauten Kloster: ein Schritt, der seinen Mitbürgern um so mehr auffallen und sie mit um so grösserer Bewunderung für Gregor erfüllen musste, je angesehener er nach seinem Stande, reicher an Glücksgütern, geachteter durch seine Thätigkeit gewesen war.

Drittes Capitel.

Gregor als Mönch.

Ueber die Zeit, wann Gregor Mönch geworden ist, lässt sich nichts bestimmteres angeben, als dass es nach dem Jahre 573 und vor dem Jahre 577 geschehen ist [1]), unter den Aebten Hilario, den

1) Die Meinung des Baronius, dass Gregor nur zwei Jahre Mönch gewesen sei, und erst nach dem Jahre 581 seine Prätur mit dem Mönchskleide vertauscht habe, ist jedenfalls unrichtig. Denn dass Gregor längere Zeit Mönch gewesen ist, beweisen nicht nur die vielen Erzählungen in den Dialogen aus der Zeit seines Mönchslebens, sondern auch Aeusserungen, wie lib. V. epist. 48: *Marinianum, quem diu mecum didicere in monasterio conversatum*, u. *Dial.* III. 33: *Eleutherius diu mecum est in hac urbe in meo monasterio conversatus.* Eine ungefähre Zeitbestimmung kann Dial. IV. 47. geben. Dort nemlich erzählt Gregor das Ende mehrerer Mönche seines Klosters, auch eines gewissen Merulus, *ad cujus sepulchrum dom Petrus, qui nunc monasterio praeest, sibi sepulturam facere post annos quatuordecim voluisset* u. s. w. Da nun die Dialogen 593 oder 594 geschrie-

Joh. Diac. (I. 6.) *doctor Gregorii in monachicis institutis* nennt, und Valentio, von dem Gregor *Dial.* IV. 21. sagt: *Qui post in hac urbe Romana mihi, sicut nosti, meoque monasterio praefuit.* Ueber die Ordensregel, welche im Kloster St. Andreas gehalten sei, ist früher zwischen den verschiedenen Mönchsorden Streit gewesen, jedoch haben die Benedictinermönche in ihrer *vita Gregorii* (lib. I. cp. 3. tom IV. opp. Gr.) mit siegreichen Gründen nachgewiesen, dass Gregor ihrem Orden angehört habe.

In dem Kloster lebte Gregor mit ungetheiltem Eifer ganz seiner Mönchspflicht, und zeichnete sich vor allen andern durch strenge Erfüllung aller Mönchstugenden aus; seine Enthaltsamkeit, seine Nachtwachen, sein Gebet dienten andern zum Muster. Die strenge Lebensweise aber, die er in dem Kloster führte, hatte einen nachtheiligen Einfluss auf seinen ohnedies schwächlichen Körper. Schon von Jugend auf an einem schwachen Magen leidend, schwächte er denselben noch mehr durch sein enthaltsames Leben, so dass er oft das Fasten nicht aushalten konnte, und seinen Körper bis an den Rand des Grabes brachte. Er selbst sagt Dial. III. 33: *nisi me frequenter fratres cibo reficerent, vitalis mihi spiritus funditus intercidi videretur.* Seine Mutter Sylvia, welche damals noch lebte, ernährte ihn im Kloster mit Hülsenfrüchten (Joh. Diac. I. cp. 9.). Einmal am Osterfeste, wo selbst kleine Kinder fasteten, konnte er das Fasten nicht ertragen und wurde vor Kummer darüber noch kränker. Da berief er den Abt Eleutherus aus Spoleto, der sich damals in seinem Kloster aufhielt, heimlich in's Oratorium, und bat ihn, durch sein Gebet ihm Kraft zum Fasten von Gott zu verschaffen. Als Eleutherus nun sich zum Gebete niederwarf, fühlte Gregor sich so gestärkt, dass er Speise und Krankheit vergass, und bis zum andern Tage das Fasten ertragen konnte, was er selbst als ein durch das Gebet des Eleutherus bewirktes Wunder betrachtet. Doch nahm Gregor aus dem

---

ben sind, so führen die 14 Jahren spätestens auf 580. Gregor sagt freilich nicht ausdrücklich, dass Merulus zugleich mit ihm Mönch gewesen sei; nach dem Ganzen ist dieses aber wahrscheinlich; auch ist er bald nach Erbauung seines Klosters Mönch geworden.

Kloster einen kränklichen Körper mit, der ihn während seines ganzen Lebens mit Schmerzen und Leiden plagte.

Durch seine bloss auf den Himmel gerichtete Beschäftigung, durch sein stilles, demüthiges Betragen erwarb sich Gregor die Achtung und Liebe seines ganzen Klosters, so dass er nicht nur bei seiner Rückkehr aus Constantinopel zum Abt erwählt wurde, sondern auch, als er nach dem Hofe des Kaisers reiste, viele Mönche das Kloster verliessen und ihm folgten. Gregor behandelte auch diejenigen, welche mit ihm zusammen im Kloster gelebt hatten, mit besonderer Liebe, und erhob sie vorzugsweise zu kirchlichen Aemtern. Er selbst verweilte in späteren Zeiten, da Geschäfte bis zum Uebermass und Sorgen aller Art ihn niederdrückten, gerne mit seinen Gedanken bei der Zeit seines geräuschlosen Klosterlebens, der schönsten und glücklichsten Zeit seines Lebens, bedauerte es, dass er nicht mehr so wie damals seine Gedanken zu Gott und dem Himmel erheben könne,[1]) und

---

1) *Praefat. ad Dialog.* Tom II. *Quadam die nimiis quorundam secularium tumultibus depressus, quibus in suis negotiis plerumque cogimur solvere etiam quod nos certum est non debere, secretum locum petii amicum moeroris, ubi omne, quod de mea occupatione mihi displicebat, se patenter ostenderet, et cuncta quae infligere dolorem consueverant, congesta ante oculos licenter venirent. Ibi itaque cum afflictus valde et diu tacitus sederem, dilectissimus filius meus Petrus diaconus adfuit, mihi a primaevo juventutis flore amicitiis familiariter obstrictus, atque ad sacri verbi indagationem socius. Qui gravi excoqui cordis languore me intuens ait: Num quidnam novi tibi aliquid accidit, quod plus te solito moerore tenet? Cui inquam: Moeror, Petre, quem quotidie patior, et semper mihi per usum vetus est, et semper per augmentum novus. Infelix quippe animus meus occupationis suae pulsatus vulnere, meminit qualis aliquando in monasterio fuit; quomodo ei labentia cuncta subter erant; quantum rebus omnibus, quae volvuntur, eminebat; quod nulla nisi coelestia cogitare consueverat; quod etiam retentus corpore, ipsa jam carnis claustra contemplatione transibat; quod mortem quoque, quae paene cunctis poena est, videlicet ut ingressum vitae et laboris sui praemium amabat. At nunc ex occasione curae pastoralis saecularium hominum negotia patitur, et post tam pulchram quietis suae speciem, terreni actus pulvere faedatur. Cumque se pro condescensione multorum ad exteriora sparserit, etiam cum interiora appetit, ad haec proculdubio minor redit. Perpendo itaque quid tolero, perpendo quid amisi. Dumque intueor illud, quod perdidi, fit hoc gravius quod porto. Ecce etenim nunc magni maris fluctibus quatior, atque in navi mentis tempestatis validae procellis illidor. Et cum prioris vitae recolo, quasi post tergum ductis oculis viso littore suspiro. Quodque adhuc gravius est, dum immensis fluctibus turbatus feror, vix jam portum videre valeo, quem reliqui.*

war er auch keineswegs so einseitig, den grossen Werth eines praktischen Lebens zu verkennen, so hob er doch immer das beschauliche Leben als das schönste hervor, behandelte die Klöster mit besonderer Vorliebe, stattete sie aus mit Rechten und Privilegien, wie vor ihm kein Papst, und nahm sich ihrer in liebevoller, wenn auch zu Zeiten strenger Aufsicht an. Diese Vorliebe für die Klöster und das klösterliche Leben findet ihre Entschuldigung und Rechtfertigung sowohl in dem Bildungsgange und der persönlichen Denkweise Gregors, als auch in der ganzen Denkart seiner Zeit, die schon aus der Lage der Verhältnisse sich erklärt. Nirgends in Italien war Sicherheit und Ruhe, keine Verbindung dauernd, kein Schutz bei dem entfernten Hofe. Wohin man sah, zerstörte Dörfer und Städte, ungewisser Besitz: das Land lag unbebaut, denn die Bewohner waren getödtet, oder gefangen und entflohen, und die wenigen übriggebliebenen wagten es nicht, eine mühevolle Arbeit zu übernehmen, deren Gewinn so ungewiss und unsicher war. Da floh man denn gerne weit weg vom bürgerlichen Leben, und suchte Sicherheit und Ruhe im stillen klösterlichen Asyle: bei der ungewissen Gegenwart auf Erden wandte sich der Gedanke auf die Zukunft im Himmel, die Trüglichkeit des irdischen Gewinnes liess trachten nach dem himmlischen Gewinn.

Nur einige Jahre war es dem Gregor vergönnt, sich im Kloster von den Sorgen und Geschäften der Welt zurückzuziehen. Seine Demuth, sein musterhaftes Leben machten den Papst aufmerksam auf ihn, und dieser nöthigte ihn, sein Kloster zu verlassen und ein Kirchenamt zu übernehmen. Gregor suchte ein solches neue Auftreten in der Welt nicht, erst mit Gewalt musste der der Papst ihn nöthigen, seine Zelle zu verlassen, (Joh. Diac. I. cp. 25.). Nur der Gehorsam, den er dem Vorsteher der Kirche schuldig zu sein glaubte, konnte ihn dazu bewegen, sein Kloster zu verlassen, und sich auf's Neue den stürmischen Fluthen der Welt anzuvertrauen. [1])

1) *Praefat. ad Job. Quia plerumque navem incaute religatam, etiam de sinu tutissimi littoris unda excutit, dum tempestas excrescit; repente me sub praetextu Ecclesiastici ordinis in causarum saecularium pelago reperi: et quietem monasterii, quia habendo non fortiter tenui, quam stricte tenendo fuerit, perdendo cognovi. Nam cum mihi ad percipiendum sacri altaris ministerium*

Viertes Capitel.

Gregor als Apokrisiarius in Constantinopel.

Ueber die Zeit, wann Gregor sein Kloster verlassen habe, finden sich unter seinen Biographen einige Abweichungen, indem nach Joh. Diak. (I. cp. 25. 26.) der Papst Benedict, nach Paulus Diakonus dagegen Pelagius II. ihn zum Diakonus machte. Jedoch ist bei beiden die Differenz in der Zeit nicht gross, da Benedict, der am 30. Juli 577 starb, jedenfalls erst am Ende seines Lebens den Gregor seinem Kloster entrissen haben kann (Joh. Diac. I. 26.). Gregor wurde vom Papste Benedict im Jahre 577 zum siebenten Diakonus gemacht; denn nach einer Nachahmung Apostolischer Sitte waren um diese Zeit sieben Diakonen in Rom, welche auch *Regionarii* hiessen und den sieben Abtheilungen und Hauptkirchen Roms entsprachen. (*Ord. Rom.* I. 1.)

Eine einflussreichere Wirksamkeit gewann Gregor, als Pelagius Papst geworden war. Dieser war nach einem Interregnum von drei Monaten zum Papst erwählt, und wurde, weil Rom damals von den Longobarden eng eingeschlossen war, ordinirt, ehe nach der Sitte die Bestätigung der Wahl von dem Griechischen Kaiser eingeholt werden konnte. Als nun die Longobarden die Belagerung Roms aufhoben, schickte Pelagius einen Gesandten an den damals alleinregierenden Kaiser Tiberius Constantinus, um denselben mit seinem durch die Umstände gebotenen eigenmächtigen Verfahren zu versöhnen. Zunächst in dieser Absicht sandte er seinen Diakonus Gregor nach Constantinopel als Apokrisiarius, d. h. als seinen Geschäftsträger bei dem Kaiser, durch den die Verhandlungen, die der Kaiser mit dem Papste als Bischof und als angesehenem Güterbesitzer in Italien zu führen hatte, besorgt wurden; ein Amt, welches während der Streitigkeiten mit den Longobarden nicht bloss wichtig, sondern bei der kritischen Lage Italiens und den Verhältnissen am kaiserlichen Hofe besonders schwierig war. Dass nun Gregor

---

obedientiae virtus opponitur, hoc sub Ecclesiae colore susceptum est, quod si inulte liceat, iterum fugiendo deflectatur.

in der damaligen Lage der Dinge, wo von der Geschäftsführung und der Klugheit des Apokrisiarius für Italien so viel abhing, nach Constantinopel geschickt wurde, liefert einen Beweis davon, wie sehr man seine Persönlichkeit achtete, und was man sich von ihm versprach. Gregor folgte nur sehr ungern dem Rufe des Pelagius, bloss die Rücksicht, dass er dem Papste Gehorsam schuldig sei, konnte ihn dazu bewegen, zu dem geistlichen Amte jetzt noch die Sorge weltlicher Geschäfte, und zwar auf einem so schlüpfrigen Boden und an einem so intriguanten Hofe wie in Constantinopel zu übernehmen.

Viele Mönche aus seinem Kloster folgten ihm nach Constantinopel, und er selbst sieht darin eine besondere Fügung der göttlichen Vorsehung, an dem weltlichen Hofe und bei weltlichen Geschäften nicht zu verweltlichen (*Praefat. ad Job.*). Mit diesen Freunden setzte Gregor am Hofe des Kaisers sein mönchisches Leben fort, und ergab sich in Verbindung mit ihnen geistlichen Uebungen und Studien. Zu diesen Freunden gehörte Maximinianus, später Abt von St. Andreas und Bischof von Syrakus, und Constantius, später Erzbischof von Mailand (lib. III. epist. 29.). An sie schloss sich der Bischof Leander von Hispalis an, der damals Gesandter des Westgothischen Königs Herminegild in Constantinopel war, ein treuer Freund Gregors, auf dessen Aufforderung derselbe auch noch am Hofe des Kaisers sein bedeutendstes Werk, die Erklärung des Hiob, schrieb.

Gregors erstes Geschäft war es, den Kaiser Tiberius mit dem Papste Pelagius auszusöhnen. Es gelang ihm dies sehr bald, wie er denn auch nicht blos mit dem Tiberius, sondern auch mit seinem Nachfolger Mauritius in dem freundschaftlichsten Vernehmen stand; ersterer fragte ihn in manchen Dingen um Rath, letzterer rechnete es sich zur Ehre an, dass Gregor seinen erstgebornen Sohn bei der Taufe hielt. Bei der schwierigen Stellung, die Gregor, der mit beständigen Bitten um Hülfe vor die Regierung kommen musste, am Constantinopolitanischen Hofe hatte, bei der Eifersucht, mit welcher der Patriarch von Constantinopel alle Bewegungen des päpstlichen Nuntius bewachte, zeugt die Liebe, welche er nicht bloss bei den regierenden Kaisern, sondern auch bei andern am Hofe hochgestellten Personen sich zu erwerben wusste, von der Klugheit und Gewandtheit, mit der er den Klippen am Hofe zu entgehen wusste. Davon lie-

fern die spätern Briefe des Gregor an seine Freunde in Constantinopel, die auch nach seiner Abreise von dort mit ihm in beständiger Verbindung blieben, ein Zeugniss. Zu solchen Freunden des Gregor am Hofe gehörten ausser der Kaiserin Constantina, der Tochter des Tiberius, auch die Schwester des Mauritius, Theoktista, der Patrizier Narses, ein um das Oströmische Reich sehr verdienter Mann, der Patrizier Johannes, der Vorsteher der Leibwache Philippus, der Bischof Domitianus von Meletine, Verwandter des Mauritius und andere.

Nicht bloss die Versöhnung des Kaisers mit dem Papste lag dem Gregor ob, auch die Angelegenheiten Italiens nahmen seine kräftige Verwendung in Anspruch. Zunächst war es die Furcht vor den immer mächtiger werdenden Longobarden, die den Pelagius veranlasste, nicht bloss vor seiner Abreise, sondern auch später brieflich Gregor zu ermahnen, den Kaiser zur Hülfeleistung zu bewegen. Die Longobarden hatten fast ganz Oberitalien erobert, und verheerten Italien in dem Mafse, dass sie als Werkzeuge der göttlichen Rache und als Vorläufer des jüngsten Gerichts betrachtet wurden. Als Pavia nach dreijähriger Belagerung gefallen war, fürchtete Pelagius, dass auch Rom ihnen unterliegen würde, und sandte daher den Bischof Sebastianus und den Notar Honoratus nach Constantinopel an den Kaiser, und befahl dem Gregor, dem Tiberius den elenden Zustand Italiens zu schildern und ihn um schleunige Hülfe zu bitten. Der Kaiser aber brauchte seine Soldaten und sein Geld zum Kriege mit den Persern. Als Mauritius 582 Kaiser geworden war, liess Pelagius ihn wiederum durch Gregor um Hülfe bitten. (Joh. Diac. I. 32.). Die Umstände waren jetzt auch günstiger, denn nachdem Alboin, und nach ihm der Römerfeind Kleph ermordet waren, herrschten 10 Jahre lang 36 Herzöge über die Longobarden (Paul. Warnefr. *de gest. Longob.* II. 31. 32.). Bei dieser Theilung der Macht unter den Feinden war ein glücklicher Kampf eher zu erwarten, zumal da diese Herzöge durch ihre Einfälle in Gallien die Franken zum Kriege veranlasst hatten. Mauritius beschloss auch, durch die Bitten Gregors bewogen, ernstliche Massregeln gegen die Longobarden zu ergreifen. Er schickte eine Gesandtschaft an den König Childebert von Austrasien (Paul. Warn. *d. g. L.* III. 17.) und bewog ihn im Jahre 585 durch eine Summe von 5000 Solidi zum Kriege.

Der Krieg begann auch (Gr. Tur. *H. F.* VI. 42.), aber die Longobarden, die sich jetzt den Autharit, der sich auch um die Römer zu gewinnen Flavius nannte (P. *de g. L.* III. 16), den Sohn des Kleph, zum Könige erwählten, unterwarfen sich und schlossen Frieden mit den Franken. Statt des Longinus kam der tüchtigere Smaragd als Exarch nach Ravenna und brachte eine Armee und Geld mit, aber von den Franken in Stich gelassen, auf deren Mithülfe er rechnete, musste er mit den Longobarden einen Waffenstillstand auf drei Jahre schliessen (Paul. *de gest. L.* III. 18.).

Weniger gelang dem Gregor seine Bemühung, den Kaiser zur Unterdrückung des Schisma zu bewegen. Dieses dauerte auch noch unter Pelagius II. fort, der eifrig eine Vereinigung der Schismatiker mit der Römischen Kirche zu erzielen suchte. Eine günstige Gelegenheit schien sich ihm dazu zu eröffnen, als der Patriarch von Aquileja Elias seine Zuflucht zum Papste in einer Angelegenheit nahm. Der Patriarch von Aquileja Paulinus nemlich hatte bei dem Einfalle der Longobarden in Italien seine Stadt verlassen und sich nach der nahen Insel Gradus begeben, wohin er auch die Zierrathen und heiligen Gefässe seiner Kirche nahm. Nach seinem Tode wagten auch seine Nachfolger Probinus und Elias aus Furcht vor den Longobarden nicht die Insel zu verlassen, und letzterer beschloss mit Beistimmung aller seiner Bischöfe, seine Metropolis von Aquileja nach Gradus zu verlegen, wo er eine Kirche gebaut hatte. Um jeden unnöthigen Streit zu vermeiden, schrieb er deswegen an den Papst Pelagius, und bat um dessen Bestätigung. Pelagius gab sie in der Hoffnung, ihn dadurch zu einer Aussöhnung mit seinem Stuhle zu bewegen, besonders da jener nun seinen Sitz auf kaiserlichem Gebiete hatte, und er deswegen von dem Kaiser in seinem Plane Unterstützung hoffte. Er schickte also den Presbyter Laurentius nach Gradus, wo dieser am 3. November 579 (Norisius *de synod.* V. cp. 9. §. 4.) einem Concile aller dem Elias unterworfenen Bischöfe beiwohnte und ein päpstliches Edict vorlas, nach welchem der Stadt Gradus die Würde einer Metropolis über die Provinzen Istrien, Venedig und alle früher dem Bisthum Aquileja unterworfenen Kirchen für alle Zeiten verliehen wurde. Bei dieser Gelegenheit machte Laurentius auch den Versuch zu einem Vergleiche, und stellte den versammelten Bischöfen vor, dass der

Streit ja nur Personen, keine Glaubenssache betreffe, daher sie ihr Urtheil dem Papste unterwerfen möchten, um nicht die Trennung unter den katholischen Bischöfen zu verlängern. Allein unerwartet fand er hier einen lebhaften Widerstand, indem vielmehr die Dekrete der Synode von 557 auf's Neue bestätigt wurden, auf welcher die drei Capitel gebilligt und das fünfte Concil verdammt waren. Gregor hatte nun nach dem Willen des Papstes die Hülfe des Kaisers bei diesen Vereinigungsversuchen in Anspruch zu nehmen, allein wir finden keine Andeutung, dass er hier seine Absicht erreicht habe. Theils interessirte man sich für diesen Gegenstand am kaiserlichen Hofe weniger, als zur Zeit des Justinianus, theils fehlte die Macht, sich eine Anerkennung des fünften Concils auf irgend eine Weise zu verschaffen, theils endlich fürchtete man, durch zu eifriges Bestehen auf der Anerkennung die Gemüther der Schismatiker sich zu entfremden und dadurch den Longobarden ihren Sieg zu erleichtern. Mauritius wünschte vielmehr, dass die Sache bleibe, wie sie bis jetzt bestehe. Es war ein solches Verfahren auch das sicherste, welches ein Oströmischer Kaiser bei der damaligen Lage der Dinge in dieser Angelegenheit ergreifen konnte.

Mit dem Patriarchen von Constantinopel stand Gregor im Ganzen in gutem Vernehmen; nur eines Streites erwähnt Gregor *Job.* lib. XIV. cp. 56., den er mit dem Patriarchen Eutychius hatte. Dieser hatte in einem Buche über die Auferstehung behauptet, dass unser Körper nach der Auferstehung unantastbar und feiner als Wind und Luft sei, wie er aus 1 *Cor.* 15. 36. herausargumentirte. Gregor meinte, dass diese Lehre dem orthodoxen Glauben zuwiderlaufe und es entstand darüber zwischen ihm und dem Patriarchen ein heftiger Streit. Gregor hielt dem Eutychius *Luc.* 24. 39 entgegen, der die Beweiskraft dieser Stelle aus einer Art von doketischem Grunde leugnete, indem Christus allerdings ein *corpus palpabile* gehabt habe, das er den Jüngern zeigte, aber nur bis ihr Zweifel gehoben sei, *post confirmata corda palpantium omne illud in Domino, quod palpari potuit, in subtilitatem est aliquam redactum.* Darauf führte Gregor *Röm.* 6. 9. an, denn wenn nach der Auferstehung der Körper Christi verändert werden konnte, so sei er ja nach Pauli Meinung nach seiner Auferstehung gestorben. Eutychius warf ihm ein, dass nach 1 *Cor.* 15. 50. Fleisch und

Blut das Reich Gottes nicht besitzen können. Dagegen unterschied Gregor eine zwiefache Bedeutung des Wortes Fleisch in der Schrift, indem es bald *juxta naturam* wie *Joh.* 1. 14., bald *juxta culpam* wie *Ps.* 77. 39. gebraucht werde: letzteres auch in der erwähnten Stelle. Eutychius erklärte sich nun freilich, wie er denn auch nicht anders konnte, mit diesen Einwendungen Gregors einverstanden, blieb aber dennoch bei seiner Meinung, wogegen Gregor glaubte, dass in der Auferstehung *corpus nostrum subtile quidem erit per effectum spiritalis potentiae*, *sed palpabile per veritatem naturae*. Der Streit zog sich in die Länge und wurde mit immer grösserer Erbitterung geführt. Auch der Kaiser Tiberius hörte davon, und da er eine solche Reibung zwischen der Constantinopolitanischen und Römischen Kirche vermeiden wollte, berief er die beiden Streitenden privatim zu sich, liess sich ihren Streit nebst den Gründen auseinandersetzen, und entschied sich für Gregor, urtheilte auch, dass das Buch des Eutychius hätte verbrannt werden müssen. Nach der Audienz fielen beide Kämpfer in eine längere Krankheit, Eutychius starb bald darauf 582, und nahm noch auf dem Todtenbette seine irrige Meinung zurück.

Es ist noch übrig, dass wir die Zeit bestimmen, innerhalb welcher Gregor Apokrisiarius gewesen ist. Er ging bald nachdem er Diakonus geworden war, nach Constantinopel, als die Longobarden die Belagerung Roms aufhoben, also um das Jahr 578, spätestens 579. 583 hob er den Sohn des Mauritius aus der Taufe, im October 584 schrieb ihm Pelagius (Joh. Diac. I. 32.), dass er vom Kaiser Hülfe gegen die Longobarden erbitten sollte. Dagegen ist Gregor 587 nicht mehr in Constantinopel gewesen (lib. IX. epist. 68). Als Jahr seiner Rückkehr von Constantinopel lässt sich also wohl mit den Benedictinern (*Vita Gr.* I. cp. 5.) das Jahr 585 festsetzen.

Fünftes Capitel.

Gregor's Wirksamkeit nach seiner Rückkehr aus Constantinopel.

Pelagius berief den Gregor zurück und sandte anstatt seiner den Laurentius hin. Ein ausdrücklicher Grund, warum Pelagius den Gregor zurückrief, ist freilich nirgends erwähnt, doch lässt sich voraussetzen, dass er in Rom seiner Hülfe werde bedurft haben, namentlich in seinen Unionsversuchen mit den Schismatikern, wie ja denn auch Gregor an der Abfassung der Briefe arbeitete, die Pelagius den Istrischen Bischöfen zusandte. Gregor sehnte sich jetzt wieder nach der Ruhe seines Klosters, und mit des Pelagius Erlaubniss kehrte er zu seinem klösterlichen Leben zurück, wurde aber von ihm oft zu Rathe gezogen in wichtigeren Angelegenheiten. Noch waren mehre Mönche im Kloster St. Andreas, die vor acht Jahren mit dem Gregor zusammen in brüderlicher Eintracht gelebt hatten. Seine Verdienste um das Kloster, sein strenger Lebenswandel, sein eifriges Studiren und Beten, seine ganze Persönlichkeit bestimmte die Mönche, ihn zu ihrem Abte zu erwählen, als der Abt Maximinianus zum Bischof von Syrakus erhoben wurde. Gregor nahm diese Würde an, aber er war ein strenger Oberer und hielt genau und pünktlich auf die Befolgung der Mönchsregel bei seinen Untergebenen (*Dialog*. IV. 55.).

Mit dem Pelagius zusammen wirkte er jetzt zur Wiederherstellung der Einheit der Kirche. Als der obenerwähnte dreijährige Waffenstillstand mit den Longobarden geschlossen und dadurch ein freier Verkehr mit den Istrischen Bischöfen eröffnet war, setzte Pelagius seine Bemühungen fort, den Patriarchen von Aquileja zur Gemeinschaft mit dem Römischen Stuhle zu bewegen. Er sandte einen von Gregor abgefassten Brief mit dem Redemtus, B. von Ferentino, und dem Quodvultdeus, Abte des Klosters St. Petri in Rom, an die Istrischen Bischöfe; in welchem er hauptsächlich durch Allegation von Bibelstellen zur Eintracht und Einigkeit ermahnte, den Streit über die drei Capitel als einen unbedeutenden schildert und nachzuweisen sucht, dass der

Papst durch die Verdammung derselben nicht von dem rechten Glauben abgefallen sei, **wie denn überall der Nachfolger Petri nie irren und seinen Glauben nie verändern könne.** Die Istrischen Bischöfe beantworteten diesen Brief und behaupteten in ihrer Antwort, dass der Papst durch die Verdammung der drei Capitel den rechten Glauben und die Lehre der Väter ven Chalcedon verdammt hätte, weshalb sie nicht mit ihm in Gemeinschaft treten könnten. Vergeblich war die Bemühung des Pelagius, die Gesandten der Schismatiker zu einem Colloquium über den streitigen Gegenstand zu bewegen. Nachdem er daher einige gelehrte Geistliche Roms zu Rathe gezogen hatte, unter denen unzweifelhaft auch Gregor war, beantwortete er das Schreiben der Istrischen Bischöfe, schickte ihnen die unverfälschten Acten der fraglichen Synoden aus dem Archive des Römischen Stuhles, machte sie auf die bösen Folgen des Schisma aufmerksam, ermahnte sie mit freundlichen Worten, zur katholischen Kirche zurückzukehren, und schlug zur Ordnung der Angelegenheit eine Unterredung in Rom, oder wenn sie es lieber wollten, in Ravenna vor. Darauf aber gingen die Istrischen Bischöfe nicht ein, sondern vertheidigten in ihrer Antwort die auf der fünften Synode verdammten Männer und Schriften, erneuerten ihre Behauptung, dass, da das Concil von Chalcedon den Glauben des Theodoret und Ibas für orthodox erklärt habe, die Verdammung dieser Theologen das Concil in Miscredit bringen, wie sich denn auch alle Bischöfe des Occidents, selbst der Papst Vigilius, der Verdammung lange widersetzt hätten. Noch einmal versuchte Pelagius den Weg der Ueberzeugung, und liess im Jahre 586 durch Gregor (Paul. Warn. *de gest. Long.* III. 11.) einen langen Brief (einen *tomus*, wie ihn Gregor nennt) abfassen. In diesem Briefe wird nach dem Zeugnisse des Papstes Leo über das Chalcedonische Concil behauptet, dass es nur von der Lehre, nicht von den Personen gehandelt habe, also auf demselben nichts die drei Capitel betreffendes beschlossen sei. Die Verdammung derselben stehe darum mit der Anerkennung des auch auch von der Römischen Kirche hochgeschätzten Chalcedonischen Concils nicht in Widerspruch. Allerdings hätten die Bischöfe der occidentalischen Kirche und der Papst Vigilius zuerst nicht in die Verdammung willigen wollen, dieses habe aber seinen Grund in ihrer Unkenntniss der Griechischen

Sprache gehabt, weshalb sie auch den Irrthum in den Schriften des Theodorus, Theodoret und Ibas nicht sogleich hätten einsehen können. So lange diese Ueberzeugung ihnen feststand, hätten sie lieber Gefangenschaft und Exil erduldet, als in die Verdammung der drei Männer und ihrer Schriften gewilligt. Nachher aber als sie eines Besseren belehrt worden seien, hätten sie nachgegeben und die Verurtheilung unterschrieben, wie auch Paulus von seinem Widerstande gegen das Evangelium nach besserer Ueberzeugung nachliess, und Petrus seine Meinung von der Nothwendigkeit der Beschneidung, durch Paulus belehrt, änderte. Darum könne die Aenderung im Urtheile des Apostolischen Stuhles ebensowenig einen Anstoss erregen, als das Verfahren jener Apostel. Sei es ja doch auch die Lehre der Väter, dass Menschen nach ihrem Tode noch verdammt werden könnten, und ergebe es sich ja aus den Schriften des Theodorus von Mopsveste und dem Briefe des Ibas, wie sehr sie dem Nestorius anhingen und gegen den Cyrillus entbrannt gewesen seien. Darum seien ihre Schriften als häretisch oder doch der Häresie günstig mit Recht verdammt. Des Theodoret's Schriften seien freilich nicht alle zu verdammen, sondern bloss was er gegen die 12 Capitel des Cyrillus geschrieben habe, was er denn auch selbst verdammt habe. Diese drei Briefe sind uns aufbehalten von Baronius *annal. ad an.* 586. Der letzte Brief namentlich ist mit grosser Kunst und wohlberechneten Gründen abgefasst; besonders die Vertheidigung des Vigilius würde schlagend sein, wenn sie nur nicht dem Factum selbst so arg widerspräche. Wusste man dieses etwa nicht anders, oder glaubte man schon nach einem Zeitraum von 30 Jahren, ohne Widerspruch befürchten zu dürfen, die Facta kühn verdrehen zu können? — Trotz der glänzenden Vertheidigung des Römischen Stuhles blieb aber auch dieser Brief ohne die gehoffte Wirkung, die Istrischen Bischöfe verharrten bei ihrer Verdammung des 5ten Concils und verwarfen jede Gemeinschaft mit dem Römischen Bischofe. Nun versuchte Pelagius, nachdem die gütliche Unterhandlung gescheitert war, den Weg der Gewalt. Er schrieb an den Exarchen Smaragd, schilderte ihm die schismatischen Bischöfe als Störer der Ruhe in Kirche und Staat, und ermahnte ihn, dieselben zur Anerkennung des Römischen Stuhles zu zwingen. Smaragd eilte, durch dieses Schreiben bewogen, mit einer Abtheilung Soldaten

nach der Insel Gradus, wo auf dem Patriarchensitze dem Elias bereits Severus gefolgt war und schleppte diesen, der vergeblich am Altare seiner Kirche Schutz suchte, mit drei andern Bischöfen (Paul. Warn. *de gest. Long.* III., 12.) gewaltsam nach Ravenna. Zwölf Monate blieben sie hier gefangen, bis sie endlich nachgaben, und den Erzbischof Johannes von Ravenna, jetzt eifrigen Anhänger des 5ten Concils, in ihre Gemeinschaft aufnahmen. Nun durften sie nach Gradus zurückkehren, allein die übrigen Istrischen Bischöfe wollten sie nicht mehr als ihre Brüder anerkennen, und das Volk, das gegen sie aufgewiegelt war, wollte keine Gemeinschaft mit ihnen haben. Dadurch fand sich Severus bewogen, seine Nachgiebigkeit zu widerrufen, sich auf's Neue für die 3 Capitel zu erklären und sich wieder von der Römischen Kirche loszusagen, was er um so ungestrafter thun konnte, da Smaragd abberufen und Romanus als Exarch nach Ravenna gesandt wurde, der rücksichtlich der Schismatiker andere Grundsätze befolgte als sein Vorgänger.

In diese Zeit, als Gregor nach seiner Rückkehr aus Constantinopel in seinem Kloster lebte, fällt sein Versuch, eine Reise nach Britannien zu machen, um die Angeln zu bekehren. Nach dem Beda venerabilis, Geschichtschreiber der Englischen Kirche, lib. I. cp. 4. soll schon unter dem Papst Eleutherius um das Jahr 170 Britannien durch Missionäre der Römischen Kirche zum Christenthum bekehrt worden sein. Allein die Gebräuche der alten Britischen Kirche machen diese Erzählung verdächtig und lassen vielmehr auf Kleinasien als den wenigstens mittelbaren Ausgangspunkt der Bekehrung schliessen. Jedoch kann die Angabe der Zeit beim Beda richtig sein, da nach Tertullian *adv. Judaeos* cp. 7. um 208 schon Christen in Britannien gewesen sind. Obgleich die Insel fern von dem Schauplatze der Weltereignisse lag, so hatte doch auch hier die christliche Kirche ähnliche Schicksale, wie im übrigen Römischen Reiche. Unter Diokletian wurde sie ebenfalls verfolgt. Der Arianismus drang auch nach Britannien und fand hier nicht wenige Anhänger. Der Pelagianismus, dessen Stifter selbst ein Britte war, feierte hier seine zahlreichsten Triumpfe, und die Anhänger der katholischen Kirche vermochten ihm nicht anders zu widerstehen, als dass sie zwei Gallische Bischöfe, Germanus von Auxerre und Lupus von Troyes, zu seiner Bekämpfung herbeiriefen. Diese siegten frei-

sich gegen die Pelagianer (Beda I., 17.) mit Hülfe des durch angebliche Wunder gewonnenen Volkes, allein die Ueberzeugung von der Wahrheit der katholischen Lehre muss nicht gross gewesen sein, da jene Bischöfe zum zweiten Male wieder nach Britannien hinüberreisen mussten, um durch ernstere Massregeln (Beda I., 20.) der katholischen Kirche den Sieg zu verleihen. Bald darauf drohte dem Christenthum in Britannien eine grössere Gefahr. Der König Vortiger sah sich genöthigt gegen die Angriffe seiner nördlichen Nachbaren, der Picten und Scoten, die Angeln aus der Cimbrischen Halbinsel zu Hülfe zu rufen. Diese kamen im Jahre 449, besiegten freilich die Feinde, bemächtigten sich aber zugleich des befreiten Landes für sich, und es entstand nun ein Kampf zwischen den neuen Eroberern und den Britten, in welchem letztere unterlagen. Mit ihnen unterlag das Christenthum, denn die neuen Herren des Landes waren noch Heiden und zerstörten in den Gegenden, wo sie herrschten, alle Kirchen und christlichen Denkmäler, tödteten die Priester und verjagten die Christen. Diese flohen in die Gebirge nach Wales und Cornwall, woselbst auch noch eine Zeit lang die Brittische Herrschaft bestand. In diesen Gegenden fand das Christenthum Ruhe, während die unter Anglischer Herrschaft zurückgebliebenen Britten grösstentheils dem heidnischen Glauben ihrer Ueberwinder sich zuwandten. Da weder von den alten Britten wegen der Nationalfeindschaft, noch von den Franken Bekehrungsversuche unter den Angeln stattfanden, so wurzelte das Heidenthum in England immer fester.

Erst dem Gregor war der Ruhm der Bekehrung Englands aufbehalten. Wie so häufig bediente sich auch hier die Vorsehung zu dem wichtigen Werke einer höchst geringfügigen Veranlassung. Eines Tages nemlich (Beda *H. E. A.* II., 1. Paul. *vit. Gr.* cp. 17. Joh. Diac. I., 22 ff.) ging Gregor über den Markt und sah hier Knaben zum Verkaufe ausgestellt von angenehmer Gestalt, schönem Gesichte und glänzenden Haaren. Ihre Schönheit fiel ihm auf, und er fragte den Sklavenhändler, aus welchem Lande sie kämen. Auf die Antwort: aus der Insel Brittannien, deren Einwohner alle eben so schön wären, fragte er weiter, ob diese Insulaner schon Christen wären. Als der Verkäufer dieses verneinte, seufzte Gregor tief und sprach schmerzbewegt: Wehe, dass der Fürst der Finsterniss Menschen von so leuchtendem Antlitze besitzt, dass eine so herrliche Stirn ein der

ewigen Herrlichkeit entblösster Geist erfüllt! Die Gefangenen zogen ihn immer mehr an, je länger er sie betrachtete; er fragte weiter nach dem Namen des Volkes. Die Antwort war, dass es Angeln genannt würde, — und mit Recht, sprach Gregor darauf, denn sie haben ein Engelgesicht und sollten Miterben der Engel im Himmel sein! Auf die Frage nach dem Namen ihrer Provinz sagte man, dass sie Deiren hiessen. Ja wohl Deiren, antwortete Gregor, weil sie vom Zorne Gottes befreit werden sollen (*Deiri, quia de ira eruti*). Als der König des Landes Alle (oder Elle) genannt wurde, sagte Gregor: das Hallelujah soll auch in jenem Lande gesungen werden! Er verliess darauf den Markt mit dem festen Vorsatze, selbst jenes Volk zu bekehren. Pelagius war freilich anfangs sehr gegen diesen Plan, liess sich aber durch Gregors Bitten bewegen, seine Zustimmung und seinen Segen zur Reise zu geben. Heimlich verliess nun Gregor Rom, um nicht durch seine Mitbürger an der Ausführung seiner Absicht gehindert zu werden, nur von wenigen Mönchen aus dem Kloster St. Andreas begleitet. Bald nach seiner Abreise wurde die Absicht derselben im Volke bekannt, welches bestürzt über die Entfernung des geliebten Mannes Alles aufbot, um ihn nach Rom zurückzuführen. Als Pelagius sich zur Peterskirche begab, entstand ein Aufstand, der Papst wurde von allen Seiten umringt und mit harten Worten gescholten, dass er die Entfernung Gregors zugegeben habe, so dass er, über diese Stimmung des Volkes geängstigt, eiligst Gregor Boten nachsandte mit dem bestimmten Befehle, auf der Stelle nach Rom zurückzukehren. Am dritten Tage der Reise erreichten die Boten Gregor, und dieser entsagte theils aus Gehorsam gegen die Befehle des Papstes, theils in Erwägung der bedrohlichen, für ihn so ehrenvollen Stimmung des Volkes, freilich ungern der Ausführung des Bekehrungsplanes, und kehrte in sein Kloster zurück.

Gewöhnlich wird dieser gescheiterte Bekehrungsversuch Englands in die Zeit verlegt, wo Gregor als Mönch in seinem Kloster lebte, ehe er als Gesandter nach Constantinopel gesandt wurde, also vor 577. Dafür spricht auch Joh. Diak., indem er nicht nur den Papst, der die Erlaubniss zur Reise ertheilte, Benedict nennt (I., 22.), sondern auch nach dieser Erzählung (I., 25. 26.) die Berufung Gregors zum geistlichen Amte und die Sendung

nach Constantinopel erwähnt. Allein die Erzählung des Paulus Diakonus, der den Papst Pelagius nennt, was denn auf die Zeit nach der Rückkehr aus Constantinopel hinführt, verdient offenbar den Vorzug, weil sie der Lage der Dinge viel angemessener ist. Auch sagt Joh. Diak. I., 24., wo er die Zurückberufung des Gregor von der Reise erwähnt: *redire tamen ad proprii compulsus est monasterii curam;* Abt seines Klosters wurde Gregor aber erst nach seiner Rückkehr von Constantinopel.

Gregor kehrte also nach dieser kurzen Unterbrechung zu seinem klösterlichen Leben zurück, aber nicht lange mehr war es ihm vergönnt, im Kloster seinen Neigungen zu leben. Die Stimme des Volkes, die sich schon bei seiner Abreise aus Rom auf eine eclatante Weise aussprach, berief ihn bald zu einem umfassenderen Wirkungskreise.

Sechstes Capitel.

Gregor wird zum Papst erwählt.

Im November des Jahres 589, im 14ten Jahre des Königs Childebert (Gr. T. *H. F.* X., 1.), entstand eine Ueberschwemmung der Tiber in Folge eines starken Regenwetters, durch welches auch die Etsch bei Verona ihr Bette übertrat (*Dial.* III., 19.). Als Folge derselben entstand nicht nur in Rom, sondern auch in andern Theilen Italiens eine ansteckende Krankheit (*clades inguinaria*), die als eins ihrer ersten Opfer am 8. Februar 590 den Papst Pelagius II. hinraffte. Die Krankheit wüthete schrecklich unter dem Volke, so dass die Bewohner vieler Häuser ausstarben. Gleich nach dem Tode des Pelagius, noch während der Krankheit wählten Senat, Geistlichkeit und Volk Gregor zu seinem Nachfolger. Gregor weigerte sich ernstlich, diese Würde zu übernehmen, indem er sich einer solchen Ehre unwerth nannte und befürchtete, dass die Welt, die er

kaum von sich geworfen, unter der Farbe der priesterlichen Herrschaft ihn wieder beschleichen würde. Aber vergeblich; das Volk bestand darauf, dass er den päpstlichen Stuhl einnehmen sollte, und da er diesem dringenden Wunsche nicht entgehen konnte, stellte er sich, als gebe er dem Volke nach. Im Geheimen aber schrieb er an den ihm befreundeten Kaiser Mauritius und beschwor ihn, unter Anrufung des Weltgerichts, seine Zustimmung zu der Wahl zu versagen, da alle Glieder des Römischen Clerus viel tüchtiger zu einem so schwierigen Amte wären, als er. Zugleich bat er auch den Patriarchen Johannes von Constantinopel, den Kaiser an der Bestätigung der Wahl zu hindern (lib. I. epist. 4.). Der Präfect der Stadt Rom [1]) aber fing den Boten des Gregor auf, zerriss den Brief und schickte statt dessen ein anderes Schreiben an den Kaiser, worin er meldete, dass die Erwählung des Gregor der allgemeine Wunsch des Volkes sei, und im Namen des Clerus, des Senates und des Volkes den Mauritius bat, die Wahl zu bestätigen, da in diesen bedrängten Zeiten Niemand fähiger sei, als der erwählte Gregor. Mauritius, der Gregor selbst zum Nachfolger des Pelagius gewünscht hatte, ohnedies angetrieben von seinem Patriarchen Johannes, von dem Patrizier Johannes (lib. I. epist. 31.) und dem Obersten seiner Leibwache Philippus (lib. I. epist. 32.), die bei dem Kaiser in hohem Ansehen standen, gab seine Einwilligung zu der Wahl Gregors, und befahl, ihn für die päpstliche Würde zu ordiniren.

In der Zwischenzeit, während die Bestätigung des Kaisers aus Constantinopel erwartet wurde, sorgte Gregor als Vikar für die Geschäfte des Römischen Stuhles, vielleicht weil dieses in seinem Amte als Diakonus lag. Da die Krankheit noch immer viele Opfer in Rom hinwegraffte, ermahnte er öffentlich das Volk zur Busse. Die Rede, welche er bei dieser Gelegenheit gehalten hat, ist uns von Greg. von Tours *H. F.* X., 1., und nach ihm von Paul. Diak. cp. 11. und Joh. Diak. I., 41. aufbewahrt. „Lasset uns, geliebte Brüder, sagt Gregor in dieser Bussrede, die Geissel Gottes, die wir fürchten müssten, wenn sie noch zu-

---

1) Germanus nennen ihn Paulus cp. 10. und Joh. Diak. I., 40. nach Greg. von Tours kann es der Bruder des Gregor sein: *H. F.* X., 1. *Sed praefectus urbis Romanae germanus ejus, anticipavit nuntium;* doch können die Worte auch anders verstanden werden.

künftig wäre, jetzt, da sie gegenwärtig und bereits erfahren ist, fürchten. Der Schmerz bereite uns den Weg zur Bekehrung, und die Strafe, die wir erdulden, löse die Härte unseres Herzens, wie der Prophet spricht: das Schwert ist bis zur Seele gedrungen. Das ganze Volk wird durch den Dolch des himmlischen Zornes erschüttert, der einzelne dahingerafft durch plötzlichen Tod. Keine Krankheit geht dem Tode vorher, sondern der Tod kommt vor der Krankheit: jeder wird dahingerafft, ehe er zu Thränen der Busse bekehrt wird. Bedenket daher, in welchem Zustande derjenige vor das Angesicht des Richters kommt, dem nicht mehr Zeit gelassen ist, zu beweinen, was er gethan hat. Nicht ein Theil der Bewohner stirbt, sondern alle fallen gleich sehr dahin, die Häuser werden leer, die Eltern sehen die Leichen der Kinder, und ihre Erben gehen ihnen im Tode voran. Darum eile Jeder von uns zu Thränen der Busse, so lange es noch Zeit ist, zu weinen. Lasset uns vor Augen halten, was wir aus Irrthum begangen haben, und was mit Absicht gethan, lasset uns weinend bereuen. Lasset uns, wie der Prophet spricht, unsere Herzen und Hände zum Herrn erheben, das heisst, das Opfer unseres Gebets durch das Verdienst guter Werke erheben! Derjenige flösst unserm Schrecken Vertrauen ein, der durch den Propheten spricht: ich will nicht den Tod des Sünders, sondern dass er sich bekehre und lebe. Keiner verzweifle wegen der Grösse seines Unrechts, denn eine dreitägige Busse tilgte die Schuld der Niniviten, und der bekehrte Strasseuräuber verdiente die Verheissung des Lebens auch in seinem Todesurtheile. Lasset uns das Herz ändern, voraussetzen, dass wir schon empfangen haben, was wir erbitten; schneller gewährt der Richter die Bitte, wenn der Betende von seiner Sünde sich bekehrt. Lasset uns, da das Schwert so grosser Strafe uns bedroht, beharren in unaufhörlichem Gebet und Thränen; denn das Beharren, dass den Menschen missfällt, gefällt dem Richter der Wahrheit. Der barmherzige Gott will, dass durch Bitten von ihm Verzeihung erlangt werde, er will nicht zürnen, wie wir es verdienen. So sagt er durch den Psalmisten: Rufe mich an am Tage der Noth, so will ich dich befreien und verherrlichen." — Nun ordnete Gregor als Bussübung und Sühnung Gottes eine feierliche Prozession an, die *septiformis litania* (so genannt, weil das ganze Volk in sieben Abtheilun-

gen getheilt war, Paul. *de gest. Long.* III., 25.). Nach Gregor von Tours *l. c.* zog 1) der Clerus aus der Kirche der Märtyrer Cosma und Damianus mit den Presbytern der sechsten Region, 2) alle Aebte mit ihren Mönchen sammt den Presbytern der vierten Region aus der Kirche der Märtyrer Geruasius und Protasius, 3) alle Aebtissinnen mit ihren Nonnen und den Presbytern der ersten Region aus der Kirche des Marcellinus und Petrus, 4) alle Kinder mit den Presbytern der zweiten Region aus der Kirche des Johannes und Paulus, 5) alle Laien mit den Presbytern der siebenten Region aus der Kirche des Stephanus, 6) alle Wittwen mit den Presbytern der fünften Region aus der Kirche der Euphemia, 7) alle verheiratheten Frauen mit den Presbytern der dritten Region aus der Kirche des Clemens. Alle nahmen ihren Weg nach der Kirche der heiligen Maria, um hier unter Thränen und Seufzern Verzeihung ihrer Sünden zu erflehen [1]). Drei Tage dauerten diese feierlichen Umzüge, welche selbst dadurch nicht unterbrochen wurden, dass während der Prozession Krankheitsfälle vorkamen und in Einer Stunde, wie erzählt wird, gegen 80 Menschen todt nieder fielen. Während der feierlichen Procession, erzählt eine alte Sage, als der letzte Umzug bei dem Grabmal des Hadrianus vorbeikam, erschien dem Gregor ein Engel auf der Spitze dieses Gebäudes, der ein Schwert in die Scheide steckte, zum Zeichen, dass die göttliche Rache jetzt befriedigt sei Daher wurde denn die *Moles Hadriana* später die Engelsburg genannt, und ein Engel, der sein Schwert in die Scheide steckt, als Statue auf dieselbe gepflanzt.

Die Krankheit wüthete mehre Monate [2]). Dazu kam eine Hungersnoth, ein schrecklicher Orkan warf viele Häuser nieder und begrub eine Menge Menschen unter den Trümmern, draussen schwärmten und mordeten die Longobarden bis unmittelbar vor den Thoren Roms, und in Rom machten die Soldaten einen Aufstand. So war der Anfang des Pontificats Gregors beschaffen!

Gregor wartete indessen täglich auf die Nachricht, dass der

1) Nach Joh. Diac. I., cp. 42. waren die Namen der Kirchen und die Ordnungen andere.

2) Das Niesen war bei dieser Krankheit ein tödtlicher Zufall; daher die Gewohnheit, Gesundheit zu wünschen.

Kaiser Mauritius seine Wahl zum Römischen Bischofe auf seine Bitte nicht bestätigen werde, und verwaltete in diesem Glauben als Vikar den Apostolischen Stuhl. Als aber auch diese Hoffnung vereitelt war, stand ihm nur der Ausweg offen, Rom zu verlassen. Verkleidet verliess er mit einigen Kaufleuten, die er zur Mithülfe bewogen hatte, heimlich die Stadt und verbarg sich drei Tage lang in den Wäldern. Das Volk aber, über seine Flucht erschreckt, verliess die Thore Roms und durchsuchte jeden Schlupfwinkel. Endlich wurde er gefunden, wie eine Sage erzählt, durch ein himmlisches Licht entdeckt, welches von der Mitte des Himmels in gerader Linie auf den Ort leuchtete, wo er sich verborgen hatte. Jetzt half kein Entrinnen mehr. Gregor konnte seiner Bestimmung nicht entgehen. Im Triumph führte man ihn nach Rom zurück hin zur Kirche des Apostel Petrus, und Gregor, sich in das Unvermeidliche fügend und in den Umständen des Wiederfindens einen göttlichen Willen erkennend[1]), weigerte sich nicht mehr, die päpstliche Weihe zu empfangen. Er legte an dem Orte, wo der Apostel Petrus begraben lag, ein Bekenntniss seines orthodoxen Glaubens ab, und wurde am 3. September des Jahres 590 zum Römischen Papst geweiht (Gr. Tour. *H. F.* X., 1. Joh. Diac. II., 2.).

Obgleich nach dem Berichte des Joh. Diak. I., 45. manche Feinde Gregors behauptet haben, dass seine Weigerung blosse Verstellung gewesen sei, so ergibt sich doch das Unhaltbare solcher Beschuldigung nicht nur aus der ganzen Denkweise und Persönlichkeit Gregors, sondern auch aus vielen Aeusserungen an seine Freunde; seine Briefe, namentlich aus der ersten Zeit seines Pontificats sind voll von Klagen darüber, dass er an der Spitze geistlicher Herrschaft, den Wirren der Welt dahingegeben sei. — Gregor liebte ein beschauliches Leben, schon seit vielen Jahren war das Kloster der Ort, wo er in Erfüllung seiner einfachen Mönchspflichten die Ruhe und Freudigkeit der Seele fand, welche er suchte. Darum widerstrebte er dem Pelagius, der

1) Gregor schreibt über seine Flucht nicht nur im Anfange seiner *regula pastoralis*, sondern auch an den Patriarchen Cyriakus lib. VII. epist. 4: *Ego quoque indignus ad locum regiminis veni; infirmitatis meae conscius secretiora loca petere aliquando decreveram: sed superna mihi judicia adversari conspiciens, jugo Conditoris subdidi cervicem cordis.*

ihn aus diesem Hafen der Ruhe in das stürmische Meer weltlicher Sorgen und Geschäfte führte, darum erwählte er nach seiner Rückkehr aus Constantinopel das Kloster wieder zu seinem Aufenthalte. Und nun sollte er als Papst diese schöne Zeit für immer dahin schwinden sehen! Darum klagt er denn auch gegen den Scholastiker Paulus (lib. I., epist. 3.): *Quidquid mihi ex honore sacerdotalis officii extranei arrident, non valde penso: de vobis autem, mihi hac in re arridentibus, non minimum doleo, qui desiderium meum plenissime scitis, et tamen profecisse me creditis. Summus enim mihi profectus fuerat, si potuissem implere, quod volui: si voluntatem meam, quam dudum cognitam habetis, perficere optatae quietis perceptione valuissem.* Aehnlich in dem Briefe an Theoctista lib. I. epist. 5. — Dazu lag auch noch in den Umständen der damaligen Zeit ein Grund mehr, warum Gregor sich der Leitung der Römischen Kirche zu entziehen suchte. Es war ein schwieriges und sorgenvolles Amt, Römischer Bischof zu sein. In beständiger und oft drückender Abhängigkeit vom Griechischen Kaiser, und doch fern wie von seinem Hofe so von seiner Hülfe, sah sich der Römische Bischof auf sich selbst in den Kämpfen mit den Longobarden hingewiesen, und musste doch mit der grössten Vorsicht handeln, um nicht den Argwohn seines misstrauischen Herrn in Constantinopel zu erregen. Die Kirche war in grosser Unordnung, ein Theil des Occidentes dachte Arianisch, Afrika donatistisch, in Italien ein Schisma und Streit mit Rom. Solche Lage mochte auch wohl einen Anderen, der nach Macht und Ehre strebte, zum ernsten Bedenken veranlassen, ob er das mühevolle und in seinen Wirkungen unsichere Amt eines Römischen Bischofs übernehmen sollte, wie vielmehr denn Gregor! So schreibt er an den Patrizier Johannes (lib. I. epist. 31.): *Me a tanto loci hujus periculo qualiter voluerit absolvet* (*Deus*), *quia sicut peccata mea merebantur, non Romanorum sed Longobardorum episcopus factus sum, quorum syntheticiae spathae sunt et gratia poena. Ecce ubi me patrocinia vestra perduxerunt! Gemo quotidie occupationibus pressus et respirare non audeo.* Dem Bischof Leander schreibt er (lib. I. epist. 43.): *Tantis in his loco hujus mundi fluctibus quatior, ut vetustam ac putrescentem navim, quam regendam occulta*

Dei dispensatione suscepi, ad portum dirigere nullatenus possim. — Ingemisco, quia sentio, quod negligente me crescit sentina vitiorum et tempestate fortiter obviante, jam jamque putridae naufragium tabulae sonant. — Einer so schwierigen Aufgabe hielt sich Gregor nicht gewachsen. Nicht nur hatte er einen kränklichen, durch Fasten, Wachen und Studiren erschöpften Körper, wurde beständig von Podagra, von Unterleibs- und Magenbeschwerden geplagt, auch glaubte er nicht die Eigenschaften zu besitzen, die damals einem Römischen Pontifex nöthig waren, wie er dem Bischof Anastasius von Corinth schreibt (lib. I. epist. 27): *Ego considerans infirmitatem meam ad apostolicae sedis culmen non posse pertingere, onus hoc malui declinare, ne in pastorali regimine imparis administrationis actione succumberem.* (cf. lib. I. epist. 5.). — Dazu kam endlich die Furcht, unter so vielen weltlichen Geschäften und Sorgen einen frommen Sinn und ein priesterliches Leben zu verlieren. Solche Furcht spricht er aus in den Briefen an den Patriarchen Johannes von Constantinopel (lib. I. cap. 4.), den Patrizier Narses (lib. I., 6.), den Patriarchen Anastasius von Antiochien (lib. I., cp. 7.) und den Andreas (lib. I., 30.), gegen den er äussert, dass die Geschäfte des Römischen Bischofs ganz dem Berufe eines Predigers entgegengesetzt seien, da er am meisten mit weltlichen Geschäften und äusserlichen Dingen geplagt sei.[1])

1) In seiner Synodica sagt er, nachdem er die Pflichten eines Geistlichen schön auseinandergesetzt hat: *Suscepto itaque pastoralis curae onere, cum cuncta haec atque alia hujusmodi multa considero, videor quod esse non possum; maxime quia hoc in loco quisquis Pastor dicitur, curis exterioribus graviter occupatur, ita ut saepe incertum fiat, utrum Pastoris officium an terreni proceris agat. Et quidem quisquis regendis fratribus praeest, vacare funditus a curis exterioribus non potest, sed tamen curandum magnopere est, ne ab his immoderate deprimatur* u. s. w. — *Sed hoc in loco hujus directionis moderamina video servari non posse: quia tanti quotidie casus imminent, ut mentem simul obruant, cum vitam corporalem necant.* Daher bittet er um die Fürbitte der Patriarchen, damit die übernommenen Geschäfte nicht zu schwer seine Seele niederdrücken. — Wie ganz anders dachten die späteren Päpste! —

Zweites Buch.

Die ersten fünf Jahre des Pontificates Greg(
von 590—595.

Erstes Capitel.

Die politischen und kirchlichen Verhältnisse bei dem A tritte seines Pontificats, seine Mitarbeiter, seine Pläne u ersten Unternehmungen.

---

§. 1.

Die politischen Verhältnisse.

Zu der Zeit, als Gregor Papst wurde, war Mauritius, seit d(Jahre 582, Kaiser des Oströmischen Reiches. Er war in Ka padocien geboren, hatte sich aus niederem Stande durch sei Tapferkeit und seine persönlichen Eigenschaften zu den höchst Würden emporgeschwungen, und wurde zuletzt vom Kaiser T berius Constantinus, dessen Tochter Constantina er heirathet zum Mitkaiser und Nachfolger erklärt. Nach dessen Tode r gierte er 20 Jahre nicht ohne Ruhm das Oströmische Reich, de sen Blüthezeit schon vorüber war, mit beständigen Kriegen g gen die Longobarden, Perser und andere kriegerische Gren nachbarn beschäftigt. Wenn es ihm auch nicht gelang, d Longobarden aus ihren Eroberungen zu vertreiben, so war (desto siegreicher gegen die Perser, deren König Chosroes selbs

als er aus seinem Lande vertrieben wurde, zu ihm floh und durch seine Hülfe wieder in sein Reich eingesetzt wurde. Die Griechischen Schriftsteller sind einig in seinem Lobe, während er von den Lateinischen besonders wegen seiner Härte und Habsucht angeklagt wird, jedoch ist hier zu bedenken, dass theils wegen der gespannten Verhältnisse, in welchen Gregor später mit ihm lebte, theils wegen der geringen Sorgfalt, die er auf die Italiänischen Angelegenheiten wenden konnte, ihr Urtheil nicht ganz als unbefangen gelten kann [1]). Der Flecken in seiner Regierung indessen bleibt ungetilgt, dass er es verweigerte, die 12,000 von dem Chaganus, Fürsten der Avaren, gefangengenommenen Byzantiner für das geforderte Lösegeld loszukaufen, mag nun der Grund in seiner Liebe zum Gelde, oder darin gelegen haben, dass die Gefangenen einst gegen ihn im Aufstande gewesen waren. Diese Härte jedoch erregte allgemeine Unzufriedenheit, namentlich bei den Soldaten, und so konnte es denn der Usurpator Phocas mit leichter Mühe unternehmen, den Kaiser vom Throne zu stossen und ihn nebst seiner Frau und seinen neun Kindern hinrichten zu lassen. Gregor lobt zu wiederholten Malen des Mauritius Frömmigkeit, Eifer für die katholische Kirche und Sorgfalt in der Unterdrückung der Ketzer (cfr. lib. XI., epist. 46.).

In Italien hatte, wie bereits S. 28 bemerkt ist, der Exarch Smaragd, da er trotz der Verabredung von den Franken nicht unterstützt wurde, sich genöthigt gesehen, einen dreijährigen Waffenstillstand mit den Longobarden zu schliessen. Die kaiserlichen Gesandten drängten indessen den Fränkischen König Childebert (Gr. Tour. IX., 25.) entweder die empfangenen Subsidien zurückzuzahlen oder sein Versprechen zu halten, und dieser fand sich dadurch genöthigt, um so mehr, da er glaubte, dass seine aus Spanien geflohene Schwester Jucunde sich in Constantinopel aufhalte (Paul. *d. g. L.* III., 22), ein Heer gegen die Longobarden zu schicken, welches aber wegen eines Streites unter den fränkischen Heerführern nichts ausrichtete. Der König Autharit hielt, um die am meisten gefürchteten Franken zu versöhnen, um die Tochter des Childebert an, da sie aber ihm ver-

1) Ein grosses Lob ertheilt ihm Le Beau in s. Gesch. d. morgenl. Kaiserth. Lpzg. 1774. Thl. XI. pg. 335 ff.

weigert wurde, heirathete er die Theodelinde, die Tochter des Baiernfürsten Garibald, eine Anhängerin des katholischen Glaubens. Der Krieg entbrannte also im Jahre 589, da zugleich der Waffenstillstand abgelaufen war, auf's Neue. Childebert schickte ein Heer nach Italien und liess dem Mauritius es anzeigen (Paul *d. g. L.* III., 30., Gr. Tour. *H. F.* IX., 29.), damit er mit ihm gemeinschaftlich die Longobarden vertreibe. Das Fränkische Heer wurde aber gleich nach seiner Ankunft in Italien geschlagen. Diese Schmach zu rächen, sandte Childebert im Jahre 590 (Gr. Tour. X., 3., Paul. *d. g. L.* III., 32.) ein neues Heer unter 20 Führern und errang einen Vortheil bei Mailand. Da aber die von Mauritius versprochene Unterstützung ausblieb und während des Sommers Krankheiten im Heere ausbrachen, mussten sich die Franken zurückziehen und wurden durch den Hunger fast alle aufgerieben. Dadurch im Rücken frei, zog Autharit gegen die Griechen, eroberte Spoleto und Benevent und soll sogar bis nach Reggio gedrungen sein. Durch die Vermittelung des Guntramnus, Königs von Burgund, schloss er Frieden mit Childebert, der auch nach dem Tode Autharits dauerte. Auf diese Weise vor den Angriffen der Franken sicher gestellt, wandten die Longobarden jetzt ihre ganze Macht auf das unglückliche kaiserliche Italien und erfüllten es mit den Verheerungen und Schrecken des Krieges.

In ähnlicher Verwirrung wie Italien befand sich um diese Zeit auch das Fränkische Reich. Es war die traurige Zeit, wo der Hass der beiden Königinnen Brunhilde und Fredegunde das Frankenreich mit Kriegen und Verwüstungen erfüllte. Das unter Brüdern und Verwandten getheilte Reich litt durch die vielen Bürgerkriege, welche durch die Familienstreitigkeiten der schwachen, und im Verrath und in Grausamkeit gegen die Ihrigen starken Merovinger herbeigeführt wurden. Damals als Gregor Papst wurde, war das Frankenreich in drei Theile getheilt. Chlotar II., der Sohn Fredegundes, beherrschte Neustrien, Childebert, der Sohn Sigeberts und Brunhildes, war seit dem Jahre 575 seinem Vater in der Herrschaft Austrasiens gefolgt und war zum Erben seines und Chlotars Onkels, Guntramnus, ernannt, der König von Burgund war. Die Römische Kirche hatte ein kleines Patrimonium bei Marseille, und dieses gab Gregor die Veranlassung, ein für die ganze occidentalische Kirche entscheiden-

des Verhältniss mit dem Frankenreiche anzuknüpfen. Da dieses indessen in die zweite Periode seines Papstthums fällt, so wollen wir die genauere Schilderung der Fränkischen Zustände bis dahin verschieben.

Das Westgothische Reich in Spanien, Grenznachbar der Franken wie der Griechen, befand sich in einem beruhigteren Zustande. Als der König Leivigild gestorben war, der durch seinen Hass gegen die Jucunde, Schwester Childeberts und Frau seines Sohnes Hermenegild, die er auf Anregungen seiner Frau Goswitha durch wiederholte Misshandlungen wegen ihres katholischen Glaubens zur Flucht zwang, sich verschiedene Kriege mit dem Könige Guntramnus zugezogen hatte, folgte ihm sein Sohn Reccared und dieser wurde durch den Eifer des Bischofs Leander bewogen, mit dem grössten Theil seines Volkes auf dem Concil zu Toledo 589 zum katholischen Glauben überzugehen. Dieser Schritt erwarb ihm den Frieden mit den Franken, zu dessen grösserer Befestigung er Clothilde, Schwester Childeberts, welche dem Longobardenkönige Autharit verweigert worden war, heirathete. Gregor ist ein grosser Lobredner Reccareds (lib. IX. epist. 122.) und lässt seinem Eifer, den Arianismus auf alle Weise in Spanien auszurotten (*Dial.* III. cap. 31.), die grösste Anerkennung widerfahren.

Die übrigen damals bekannten Länder Europa's waren entweder den Franken und Griechen unterworfen, oder zum grössten Theil noch heidnisch, und standen mit dem Römischen Bischofe in keinem Verkehre.

§. 2.

Die kirchlichen Zustände.

Nur bei geordnetem Staatswesen kann die Kirche gedeihen; das lehrt ihre Geschichte zu jeder Zeit. Wo die politischen Verhältnisse in Verwirrung sind, wo das Schiff des Staates, durch keine kräftige Hand geleitet, auf unsicheren Fluthen hin und her schwankt, steht auch die Kirche in Gefahr, mit dem Staate zu scheitern. So erkennen wir denn auch in dem Zustande der occidentalischen Kirche zu der Zeit, als Gregor sein Papstthum antrat, wie in einem Spiegel das zerrissene Bild der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Durch die vieljährigen Kriege mit den Ostgothen und Longobarden war die Kirche Italiens immer mehr in Verfall gerathen. An vielen Oertern waren die Kirchen zerstört oder geplündert, und ihre Priester irrten als Flüchtlinge umher, oder schmachteten in den Fesseln der Gefangenschaft, zumal als Autharit, ein heftiger Feind des orthodoxen katholischen Glaubens, die Römische Kirche mit Hass verfolgte. Das priesterliche Leben war entartet, in dem Tumulte der Waffen fehlte die nöthige Aufsicht, und Laster und Ungebundenheit wandelten straflos im priesterlichen Kleide umher. Die Mönche, nicht zufrieden damit, von den Longobarden zum unfreiwilligen Verlassen ihrer Klöster gezwungen zu sein, verliessen nach eigener Wahl ihre Zellen und schwärmten, fern von störender Aufsicht, im Lande umher. Fromme Sitten wurden seltener, theologische Gelehrsamkeit starb immer mehr aus. Die Belege für solchen kirchlichen Zustand Italiens ergeben sich schon aus den Einrichtungen, die Gregor traf, um die Uebelstände zu hemmen. In Afrika hatten die Donatisten ihr Haupt kühner als je erhoben, und waren im Besitze der vornehmsten kirchlichen Würden, so dass die katholische Kirche mehr als tolerirte, denn als herrschende erschien. In Frankreich hatte die Verwirrung des Staats auch auf die Kirche influirt, und dazu kamen noch die neuen Verhältnisse, welche zum Nachtheil der wahren Ausbildung der Kirche für die Gegenwart das Lehnswesen in seiner Anwendung auf die Kirche herbeiführte: schon sehen wir die Bischöfe hier als Krieger und Staatsmänner, und die Simonie war fast allgemein. Afrika sowohl als Gallien, Spanien und die übrigen christlichen Länder des Occidents waren freilich der Diöcese des Patriarchen von Rom unterworfen, aber wenig nur galt seine Macht. Wenn es auch trotz der Verweigerung der Anerkennung der fünften Synode nicht bis zu einem förmlichen Bruche mit Rom gekommen war, so hatten sich diese Länder doch die Freiheit von dem Gehorsam gegen die päpstlichen Beschlüsse bewahrt, der Verkehr mit Rom, besonders im Frankenreiche und in Spanien, war nur sehr gering, und Roms Einfluss unbedeutend. Die Irländer und christlichen Britten wussten noch weniger von einem Römischen Bischofe; bei ihrer Abgeschiedenheit von dem übrigen Europa entfaltete sich die christliche Kirche unter ihnen ohne Roms Einfluss nach den althergebrachten Grund-

sätzen der Väter. Selbst in Italien war die Autorität des Römischen Bischofs nicht durchweg anerkannt, ein grosser Theil Norditaliens nebst der Halbinsel Istrien beharrte trotz aller Bemühungen der Römischen Bischöfe, die unterbrochene Eintracht wiederherzustellen, bei dem Schisma, im Gebiete der Arianischen Longobarden fanden die kirchlichen Beschlüsse Roms wenig Geltung. Stand ja doch der Römische Bischof im Dienste des Griechischen Hofes, und war dadurch, so wie durch seinen katholischen Glauben ein natürlicher Feind des Longobardenreiches. — In seiner Eigenschaft als Patriarch stand der Römische Bischof bei den Theilnehmern an dieser Würde in Constantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem freilich in grossem Ansehen, doch war es nur ein Vorzug der Ehre, und auch diesen drohte ihm der Patriarch Johannes von Constantinopel zu entreissen, als er sich zum grossen Aerger des Römischen Stuhles auf einer Synode unter Beistimmung des Hofes und der orientalischen Patriarchen im Jahre 587 zum ἐπίσκοπος οἰκουμενικός erklärte.

Hatte der Römische Bischof darin freilich einen Vorzug vor den übrigen Patriarchen, dass er theils wegen seines ausgedehnten Güterbesitzes, theils wegen der Entfernung vom Hofe, theils endlich wegen der verwickelten Verhältnisse der Italischen Angelegenheiten weniger dem Machtgebote des Griechischen Kaisers unterworfen war, so war dennoch die Abhängigkeit von Constantinopel oft drückend und lähmend genug, und mitten in die Verwirrung der politischen Kämpfe durch seine Würde und sein eigenes Interesse hineingezogen, war seine Stellung um so schwieriger, der Andrang der Geschäfte um so grösser, Vorsicht und Besonnenheit um so nöthiger.

Grosse Rechte standen dem Römischen Bischofe über die Metropolitanen in seinem Patriarchate zu, allein namentlich in Italien waren durch die Ungunst der Zeiten und die Präponderanz der Longobarden die Bande des Gehorsams loser geworden. Solche Metropoliten hatte Italien in Ravenna über die Provinzen Flaminia und Aemilia, in Aquileja über Venetia und Istria, in Mailand über Ligurien, die cottischen Alpen und beide Rhätien. Alle übrigen Provinzen Italiens, also Latium und Campanien, Tuscien und Umbrien, Picenum, Valeria, Samnium, Apulien und Calabrien, Lucanien und Bruttien, Sicilien und Corsica, die sogenannten *provinciae suburbicariae*, schon

von Constantin dem Grossen dem *vicarius Romae* unterworfen, nachdem auf Anordnung Justinians Sardinien sowohl in staatlicher als kirchlicher Beziehung zu Afrika gezählt wurde, gehorchten dem Römischen Bischof als ihrem Metropoliten.

Die Patrimonien der Römischen Kirche waren an Umfang und Reichthum bedeutend, sie lagen in Afrika, Gallien, Sicilien, Corsica, Dalmatien und besonders in Italien in den Provinzen Campanien, Calabrien, den Abruzzen, Lucanien und den cottischen Alpen. Weil solche Patrimonien gewöhnlich nach dem Namen des Heiligen, der in der Kirche besonders geehrt wurde, benannt waren, hiessen die Römischen Patrimonien vorzugsweise *patrimonia S. Petri.* Sie bestanden hauptsächlich aus Landgütern, Dörfern und Heerden. Von den Städten Italiens gehörten der Römischen Kirche zu Nepte in Tuscien (denn lib. II. epist. 2. schickt Gregor Leontius als Präfecten dahin und ermahnt die Einwohner zum Gehorsam gegen ihn), Otranto und Gallipoli (lib. IX. epist. 99.) und Neapel (lib. II. epist. 31., IX. epist. 69. 104.). Die Patrimonien in Sicilien waren besonders gross, daher auch hier zwei Stationen als Sitze der Oberinspectoren, in Palermo und Syrakus; das kleinste Patrimonium lag in Gallien bei Marseille. Die Verwaltung dieser Patrimonien befand sich bei Gregors Antritt in ziemlicher Verwirrung, und es kostete viele Mühe, ehe er sie für die Römische Kirche so nützlich machte, als sie sein konnten.

Zur Zeit als Gregor Papst wurde, war Johannes, wegen seiner Enthaltsamkeit νηϛευτής genannt, Patriarch von Constantinopel, seit 582 der Nachfolger des Eutychius. Die Griechischen Schriftsteller loben ihn, der nur gezwungen die Patriarchenwürde annahm, wegen der Reinheit seiner Lehre, seiner Frömmigkeit und Freigebigkeit gegen die Armen (so auch Isidorus Hispal. *de scriptorr. eccl.* cp. 26.), bei den Lateinern steht er wegen des von ihm angenommenen Titels ἐπίσκ. οἰκουμ., der Gegenstand eines bittern und heftigen Streites war, in dem Verdachte des Stolzes und der Anmassung. Er starb 596, und ihm folgte in seiner Würde Cyriakus. Patriarch von Alexandrien war Eulogius von 581 bis 608, ein grosser Feind der Ketzer und Vertheidiger der Orthodoxie in seinen Schriften gegen die Novatianer und die Gegner des Chalcedonischen Concils. Er war ein vertrauter Freund Gregors, der ihn *Dei organum, veri-*

tatis minister und *Petri sequax* nennt. In Antiochien war bis zum Jahre 572 Anastasius Sinaita Patriarch gewesen, dann aber vom Kaiser Justinus abgesetzt, weil er gegen die Behauptung des Kaisers *de corporis Christi incorruptibilitate* die orthodoxe Lehre vertheidigt hatte. Als sein Nachfolger Gregor 594 gestorben war, wurde er wieder in seine frühere Würde eingesetzt und verwaltete das Patriarchat bis zu seinem Tode 599. Er war ein warmer Freund Gregors und beide leisteten sich manche Dienste. In Jerusalem war Johannes von 561 bis 595 Patriarch, dann folgte Amos, der aber nicht, wie Nicephorus XVII., 36. berichtet, acht Jahre Bischof gewesen sein kann, da Gregor lib. XI. epist. 46. an den Patriarchen Isaak von Jerusalem schreibt, welcher ihm im Jahre 600, also dem Jahre seines Antrittes, eine Synodica zugesandt hatte. — Von den übrigen bedeutenden Männern der Kirche, mit denen Gregor in Berührung kam, verdient Domitianus, Patriarch von Armenien, der seinen Sitz in Meletina hatte, hervorgehoben zu werden, ein Verwandter des Kaisers Mauritius. Domitianus war ein erfahrener, verständiger Mann, und wurde deswegen von dem Kaiser zu vielen Geschäften verwandt und zum Vormund seiner Kinder ernannt, als dieser 597 im funfzehnten Jahre seiner Regierung gefährlich erkrankte. Als der Perserkönig Chosroes durch Mauritius Hülfe sein Reich wieder erobert hatte, und bald darauf dem Bischof Gregor von Antiochien ein mit Edelsteinen besetztes goldenes Kreuz nebst andern Sachen für die Kirche des Sergius schenkte, aus Dankbarkeit für die Hülfe dieses Heiligen, der ihm sein Reich und seine Familie wiedergeschenkt habe (Evagrius VI., 12. sq.), erwachte die Hoffnung, den König und die Perser zum Christenthum zu bekehren. Domitianus ging deshalb zum König Chosroes, den er sich, als jener vom Mauritius seinem Schutze übergeben war, zum Freunde gemacht hatte, allein der Bekehrungsversuch gelang nicht.[1]) Gregor war mit dem Domitianus sehr befreundet und schrieb ihm häufig. Er starb nach der Chronographie des Theophanes in der fünften

---

1) Gregor schrieb darüber dem Domitianus lib. III. epist. 68: *Imperatorem Persarum etsi non fuisse conversum doleo, vos tamen et Christianam fidem praedicasse, omnimodo exulto: quia etsi ille ad lucem venire non meruit, vestra tamen Sanctitas praedicationis suae praemium habebit.*

Indiction 601 oder 602. Ueber das katholische Afrika war Dominicus, Bischof von Carthago, Metropolit, ein Mann, der wegen seines Hasses gegen die Ketzer und seiner persönlichen Theilnahme und Anhänglichkeit bei Gregor in besonderer Gunst stand. Im Jahre 601 schrieb Gregor zuletzt an ihn. Die Freundschaft des Erzbischofs Leander von Hispalis [1]), des Bekehrers der Arianischen Westgothen, ist schon erwähnt: Gregor blieb mit ihm in ununterbrochenem Briefwechsel. Von den Fränkischen Bischöfen sind hier zu nennen der Erzbischof von Arles, Vigilius, zuerst Mönch im Kloster Lirinum, dann Abt des Klosters in Autun, seit 588 nach dem Tode des Licerius Erzbischof, ferner Syagrius, Bischof von Autun, der bei der Königin Brunhilde in besonderem Ansehen stand, und dessen Freundschaft darum von Gregor gesucht wurde, endlich Etherius von Lyon, Desiderius von Vienne, Aregius von Gap, alle Freunde und Anhänger Gregors.

§. 3.

Gregors Pläne und Absichten.

Aus der politischen und kirchlichen Lage des Occidents in der damaligen Zeit erhellt, dass die Geschäfte und Sorgen, welche Gregor mit der Römischen Bischofswürde übernahm, nicht gering waren. Hatte er auch vorher keine Mühe gescheut, um von dieser Würde befreit zu bleiben, so war es jetzt, als er seiner Ordination nicht mehr entgehen konnte, seine hauptsächlichste Aufgabe, den Römischen Bischofssitz mit Ehren einzunehmen, und er war bereit, für seine neue Stellung alle Bequemlichkeiten und persönlichen Neigungen aufzuopfern. Es wird nicht voreilig erscheinen, wenn wir mit wenigen Worten hier der Absichten und Pläne gedenken, deren Realisirung Gregor als Papst für seine Aufgabe ansah, so dass der spätere Verlauf seiner Geschichte dann zeigen mag, inwieweit es ihm vergönnt war, das Ziel zu erreichen, das er sich gesteckt hatte.

---

1) Sein Nachfolger und Bruder Isidorus Hispalensis sagt von ihm *de scriptorr. ecclesiasticis* cp. 27: *Vir suavis eloquii, ingenio praestantissimus, vita quoque tantum atque doctrina clarissimus, ut ejus fide et industria populi gentis Gothorum ab Ariana insania ad fidem catholicam reverterentur.*

Gregors Meinung von der Kirche und der Macht des päpstlichen Stuhles war gross; so gering er von seiner Persönlichkeit dachte, so hoch stand ihm seine Würde als Römischer Bischof. Es galt ihm als ausgemacht, dass der Römische Stuhl der erste und höchste Bischofssitz der christlichen Welt sei, dem sich alle Kirchen der Erde unterwerfen müssten. Darum litt er es nicht, dass das Ansehen des Apostolischen Stuhles irgendwie untergraben würde, und ruhte nicht eher, als bis er in der ihm unterworfenen Diöcese sein Ansehen durchgesetzt hatte. Aus diesem Grunde setzte er die Bemühungen seiner Vorgänger fort, das Schisma in Italien auszurotten, und gab sich nicht eher zufrieden, als bis er die Donatisten in Afrika unterdrückt hatte; aus demselben Grunde wollte er keine Erhebung eines Patriarchen über den Römischen Stuhl, wie gering sie auch erschien, ertragen. Waren in seinen Augen auch alle Bischöfe gleich, so verlangte er doch die Anerkennung des Vorranges des Petrus und seiner Nachfolger. Dabei aber leitete ihn kein persönlicher Ehrgeiz; nicht für sich, sondern für die Würde seines Amtes sorgte er. Die Abhängigkeit der Metropolitanen von dem Römischen Bischof wollte er wiederherstellen, wo sie loser geworden war, ein Reformator der Kirche in allen Zweigen wollte er werden, das entartete geistliche und mönchische Leben zu seiner früheren Reinheit zurückführen. — Kirche und Staat waren ihm zwei getrennte Gemeinschaften, in der Kirche allein fand er das Heil, im Staate sah er das Weltliche und Sündliche. Daher war es sein Streben, der Kirche ihre Freiheit und Selbstständigkeit von der Staatsgewalt zu bewahren. Freilich erkannte er sich als einen Unterthanen des Griechischen Kaisers, dem er Gehorsam zu leisten schuldig sei, aber er wollte ebensowenig einen Eingriff des kaiserlichen Hofes in die Rechte und Freiheiten der Kirche dulden, als die Anmafsungen der weltlichen Beamten, gegen die er beständig auf das schärfste auftrat. Die Kirche muss sich durch sich selbst regieren: das war der Grundsatz, dem er durch seine Thätigkeit Anerkennung verschaffen wollte. Es war ihm heilige Pflicht, jeder einzelnen Kirche ihre Gerechtsame zu wahren [1]), aber als höchste Autorität und letzte Instanz wollte er den Römischen Bischof anerkannt wissen.

1) So sagt er II. epist. 25.: *Absit a me, ut statuta majorum consacer-*

Gregor verkannte nicht die Schwierigkeiten, die sich namentlich seinem Streben, Reformator der Kirche zu werden, entgegenstellten; sie lagen theils in der Abhängigkeit vom Griechischen Hofe, theils in dem politischen Zustande Italiens. So lange Italien durch die Kriege zwischen Longobarden und Griechen zerrüttet wurde, konnten seine Pläne für die Verbesserung der Kirche nicht gelingen: daher strebte er mit allem Eifer darnach, seinem Vaterlande die Wohlthaten des Friedens zu verschaffen, und nicht die kleinste Anzahl seiner Sorgen und Beschäftigungen war auf dieses Ziel gerichtet. Von der Abhängigkeit von der Regierung in Constantinopel konnte er sich freilich nicht so befreien, als er wollte, namentlich so lange der ihm feindselige Romanus Exarch Italiens war; allein seinem Scharfblicke war es gegeben, die völlige Aenderung der Verhältnisse der occidentalischen Kirche durch ein näheres Anschliessen an das Frankenreich einzuleiten. Konnte er auch nicht die Folgen dieses Anschliessens in ihrem weitesten Umfange erkennen, so geschah doch jener Schritt aus klarerkannten Gründen. Einen Damm gegen die Anmafsungen des Griechischen Hofes und grössere Selbstständigkeit der Kirche zu erringen, waren die Beweggründe, die ihn trieben, zuerst von allen Päpsten eine dauernde Verbindung mit der Fränkischen Kirche und den Fränkischen Königen anzuknüpfen; und dieses gewollt und planmässig erstrebt zu haben, ist eins seiner Hauptverdienste für die occidentalische Kirche.

Wenn wir jedoch die vorhandenen Schwierigkeiten und die geringen Hülfsmittel beachten, die Gregor zur Ausführung seiner Absichten zu Gebote standen, so wird die Frage natürlich, worauf er rechnete, um so grosse Dinge mit Erfolg unternehmen zu können. Seine ganze Kraft lag in seiner Persönlichkeit; darauf beruhte die Hoffnung des günstigen Gelingens, und in der That waren der Character und die persönlichen Eigen-

---

dotibus meis in qualibet Ecclesia infringam: quia mihi injuriam facio, si fratrum meorum jura perturbo. II. epist. 47.: *De ecclesiasticis privilegiis hoc postposita dubitatione teneas: quia sicut nostra defendimus, ita singulis quibusque Ecclesiis sua jura servamus. Nec cuilibet, favente gratia, ultra quam meretur, impertior, nec ulli hoc quod sui juris est, ambitu stimulante derogo, sed fratres meos per omnia honorare cupio.* Ebenso I. epist. 23., III. epist. 29.

schaften Gregors von der Art, dass in ihnen bei nicht gar zu ungünstiger Lage der Dinge eine Bürgschaft des Erfolges lag. Dahin rechnen wir zunächst seine unerschütterliche Standhaftigkeit, die was sie einmal ergriffen hatte, consequent durchführte, wie er sich denn darüber selbst gegen seinen Apokrisiarius in Constantinopel Sabinus äussert (lib. IV. epist. 47.): *Mores meos bene cognitos habes, quia diu porto. Sed si semel deliberavero non portare, contra omnia pericula laetus vado.* Mit grosser Milde und Güte verband er eine strenge Gerechtigkeit, er liess kein Unrecht, wo er es bemerkte, durchschlüpfen. Eine ausserordentliche Thätigkeit erfüllte ihn; nichts war ihm zu gross oder zu klein; mit derselben Umsicht sorgte er für die Gesammtkirche, und verordnete, was mit den unfruchtbaren Rindern seiner Patrimonien geschehen, wie viel Pferde man behalten, wie viel dieser oder jener Arme zum Geschenke bekommen sollte. Bei der Ausführung seiner Pläne verfuhr er mit der grössten Klugheit und Besonnenheit, alle Mittel setzte er in Bewegung, und verstand es, jeden günstigen Umstand zu benutzen, wobei seine Kenntniss der Zeit, des Rechts und der Personen ihm zu Hülfe kam. Wo er seinen Sieg nicht klar voraussah, gab er weise nach, ohne sein Ansehen zu compromittiren. Gegen die Fürsten benahm er sich, wie es die Umstände geboten, bald sanft und nachgiebig, bald kräftig und selbst drohend; selbst diplomatische Schlauheit, mit der er wohl in Constantinopel bekannt geworden war, verschmähte er nicht, um seine Absicht zu erreichen, so dass wir namentlich die Art und Weise, wie er mit dem Kaiser Phokas und der Königin Brunhilde verfuhr, vor dem Forum einer strengen, unpartheiischen Wahrheitsliebe nicht rechtfertigen können. Dabei war es allein der Eifer für die Kirche und das Papstthum, was ihn leitete, kein persönlicher Ehrgeiz, keine anmassende Herrschsucht. Solche Eigenschaften brachte Gregor als das sicherste Hülfsmittel für seine Pläne mit auf den Römischen Stuhl. Allein keine auch noch so grossartige Persönlichkeit vermag etwas gegen den Strom der Zeit; darin aber zeigt sich die Grösse, dass sie das, was wie zerstreute Elemente in der Entwicklung der Zeit liegt, klar im Bewustsein erfasst und dadurch die Zeit beherrscht. Die Umstände machen sich von selbst, aber die Umstände für seinen Zweck zu benutzen, ist Kennzeichen eines grossen Man-

nes. Und als einen solchen bewies sich Gregor; aus scheinbar schwachen Fäden wusste er ein Gewebe zu spinnen, das Jahrhunderte dauern konnte.

Keineswegs soll mit diesen hingeworfenen Strichen die ganze Persönlichkeit Gregors gezeichnet werden: eine solche Zeichnung kann erst als Resultat der ganzen Untersuchung ihre Stelle finden. Hier wurde nur das vorausgenommen, was einigermassen eine Einsicht verschaffen kann, wie Gregor in seiner Persönlichkeit eine Bürgschaft für das Gelingen seiner Absichten fand. Auch das bedarf nach der Bemerkung, dass nicht Alles, was Gregor erstrebt hat, schon am Anfange seines Papstthums als Gewolltes klar vor seiner Seele stand; namentlich der wichtige Schritt, durch Anschliessung an das Fränkische Reich sich von dem Griechischen Kaiser zu emancipiren, trat erst im Verlaufe seines Papstthums, durch besondere Umstände hervorgerufen, als Plan vor seine Seele.

§. 4.
Gregors Unternehmungen vom Anfange seines Pontificats.

Schon bei Cyprianus epist. 42 *ad Cornelium* und epist. 2 *ad Laurentium* finden wir die Sitte erwähnt, dass die Patriarchen, sobald sie ihre Stelle antraten, an ihre Mitpatriarchen ein offizielles Schreiben sandten, worin sie ihr Glaubensbekenntniss und die Grundsätze, nach welchen sie ihren Bischofssitz verwalten wollten, anzeigten. Dieses Verfahren diente dazu, die Einheit der Kirche zu bewahren, den Glauben der neuconsecrirten Patriarchen zu erkennen und zu bewachen, und die Verbindung mit der übrigen Kirche einzuleiten [1]). Ein solches Sendschreiben hiess eine Synodica, weil der erwählte Patriarch auf einer Synode der benachbarten Bischöfe seinen katholischen Glauben bekannte, und von dieser Synode aus den abwesenden Bischöfen seinen Glauben schriftlich anzeigte, Auch Gregor sandte eine solche Synodica an seine Mitpatriarchen in Constantinopel,

1) Gregor erwähnt dieser Sitte lib. IX. epist. 52: *Hinc est, ut quoties in quatuor praecipuis Sedibus Antistites ordinantur, Synodales sibi invicem epistolas mittant, in quibus se sanctam Chalcedonensem Synodum cum aliis generalibus Synodis custodire fateantur.*

Antiochien, Alexandrien und Jerusalem. Schon aus der Zusendung derselben erkennen wir, wie Gregor die Eingriffe der weltlichen Macht in die Gerechtsame der Kirche weder dulden noch als Rechte anerkennen wollte. Denn unter den Patriarchen nennt er auch den schon seit längerer Zeit abgesetzten Anastasius von Antiochien, und gab dadurch zu erkennen, dass er seine Absetzung für eine unrechtmässige hielt. Freilich nennt er auch zugleich den damaligen Inhaber dieses Patriarchats, den Bischof Gregor, mit dem er indessen sonst nie in Berührung trat. Jenes geschah aber wohl nur, weil die ganze orientalische Kirche ihn für den rechtmässigen Bischof hielt, und Gregor nicht den Frieden der Kirche stören wollte. — In dieser Synodica (lib. I. epist. 25.) schreibt er, dass er die vier allgemeinen Synoden gleich den vier Büchern der heiligen Evangelien verehre, beurkundet seine Anhänglichkeit an das fünfte Concil, und setzt die Eigenschaften auseinander, die ein Bischof haben müsse, nemlich *cogitatione sit mundus*, *operatione praecipuus*, *discretus in silentio*, *utilis in verbo*, *singulis compassione proximus*, *prae cunctis contemplatione suspensus*, *bene agentibus per humilitatem socius*, *contra delinquentium vitia per zelum justitiae erectus*. Ob die Rangordnung, in welcher der Sammler der Briefe Gregors in der Ueberschrift die fünf Patriarchen nennt, die von Gregor beabsichtigte sei, ist früher Gegenstand des Streites gewesen, indem Manche es nicht gelten lassen wollten, dass Johannes von Constantinopel zuerst genannt wird. Indessen wie von der ganzen damaligen Kirche, so wurde auch von Gregor dem Bischofssitze in Constantinopel der nächste Rang nach dem Römischen eingeräumt.

Seine erste Sorge betraf den kirchlichen Zustand Siciliens [1]).

1) Sicilien war eine von den suburbicarischen Provinzen. Wahrscheinlich war damals noch kein Metropolit daselbst, denn nach lib. I. epist. 18., II. epist. 24. sollen alle Bischöfe Siciliens zur Ordination nach Rom geschickt werden; II. epist. 7. übergiebt er freilich dem Bischof Maximianus von Syrakus seine *vices*, doch darf er nur über die *causae minores* entscheiden; VIII. epist. 5., wo Gregor den Erzbischöfen die Ausführung eines von Mauritius erlassenen Gesetzes befiehlt, wird in der Zuschrift kein Erzbischof von Sicilien genannt, sondern es heisst vielmehr: *et omnibus Episcopis Siciliae*. Die Bischöfe Siciliens mussten alle drei oder fünf Jahre nach Rom zu einer Synode kommen. Diese Insel war damals noch

Er machte hier den Verwalter des Römischen Patrimoniums, den Subdiakonus Petrus, seinen vertrauten Freund, zu seinem Vikar, ermahnte die Bischöfe zum Gehorsam gegen ihn (lib. I. epist. 1.) und befahl ihnen, jährlich sich zu einer Provinzialsynode, in welcher Petrus im Namen des Apostolischen Stuhles präsidiren sollte, in Syrakus oder Catanea zu versammeln und hier den Nutzen der Provinz und der Kirchen, die Linderung der Armuth, die Warnung und Bestrafung kirchlicher Vergehen zum Gegenstand der Verhandlungen zu machen.

In der Reformation der Kirche begann er zuerst bei dem päpstlichen Stuhle. Er hielt seine nächsten Untergebenen in strenger Aufsicht und duldete keinen Luxus in Kleidern und und Hausgeräth; selbst sein Priesterkleid, welches er bei den feierlichen Handlungen trug, war bescheiden (Joh. Diac. II., 2. IV., 80.). Alle Laien entfernte er aus dem päpstlichen Dienste; selbst die Sitte, dass Knaben aus dem Laienstande im Zimmer des Papstes Pagendienste verrichteten, schaffte er ab, und verbot sie sogar später auf einer Synode. Er wollte nur von Geistlichen und Mönchen umgeben sein, *ut is*, wie er selbst sagt, *qui loco est regiminis, habeat tales testes, qui vitam ejus in secreta conversatione videant, et ex visione sedula exemplum profectus sumant* (Joh. Diac. II., 5. 11. 15.) Solche Hausgenossen und Vertraute waren (Joh. Diac. II., 11.) sein Freund Petrus, an den er die Dialogen schrieb, der Notar Aemilianus, der seine Homilien zum Evangelium aufschrieb, der Notar Paterius, ein Compilator der Werke Gregors, der Defensor Johannes, später nach Spanien geschickt, die Mönche Maximianus, nachher B. von Syrakus, Augustinus und Mellitus, die Bekehrer Englands, Marianus, Bischof von Ravenna, und die Aebte Probus und Claudius [1]). Das apostolische Leben, welches er in dem gemeinsamen dem Kloster ähnlichen Leben

---

immer die Kornkammer Roms, weshalb Gregor auch den damaligen Prätor Justinus nachdrücklich an die Erfüllung seiner Pflicht erinnert (lib. I. epist. 5.).

1) Joh. Diac. II., 12.: *Cum quibus (amicis) Gregorius die nocteque versatus nihil monasticae perfectionis in palatio, nihil pontificalis institutionis in Ecclesia dereliquit. Videbantur passim cum eruditissimis clericis adhaerere Pontifici religiosissimi Monachi, et in diversis professionibus habebatur vita*

repräsentirt sah, wollte er als Papst mit seinen Freunden führen: die Römische Curie sollte als Muster der ganzen Kirche dastehen. Darum wurden alle der apostolischen Tradition widerstrebenden Gewohnheiten und Gebräuche des Römischen Hofes sofort von Gregor abgeschafft.

Nach Constantinopel sandte er bald nach seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl als Apokrisiarius den Defensor Bonifacius (lib. I. epist. 26. 27.), der bei dem Kaiser namentlich die Wiedereinsetzung des Anastasius in sein Patriarchat oder doch so viel bewirken sollte, dass das Recht desselben anerkannt und ihm die Erlaubniss gegeben würde, in Rom bei Gregor zu leben. Er hatte zuerst die Absicht, selbst darüber an den Kaiser zu schreiben, unterliess es aber aus Gründen (lib. I. epist. 7. 28.) und befahl dem Bonifacius, die Sache mündlich mit Mauritius abzumachen.

Zweites Capitel.

Gregors Bemühungen für den Frieden mit den Longobarden.

Als Gregor sein Papstthum antrat, wüthete noch unter den wenigen Bewohnern Roms, das voll von Ruinen als Andenken an die frühere glorreiche Zeit und die traurigen Umwälzungen der letzten Jahrhunderte war, die Pest. Dazu kam noch ein starker Orkan, der die Häuser zerstörte und die Mauern niederwarf, so dass, wie Gregor selbst *Dial.* II., 15. äussert, die Wahrsagung des Benediktus sich erfüllte: *Roma agentibus non exterminabitur, sed tempestatibus, coruscis, turbinibus ac terrae motu fatigata, in semetipsa marcescet.*

---

communis; ita ut talis esset tunc sub Gregorio penes urbem Romam Ecclesia, qualem hanc fuisse sub Apostolis Lucas, et sub Marco Evangelista penes Alexandriam Philo commemorat.

Dazu endlich noch die Kämpfe mit den Longobarden. In der ersten Homilie zu den Evangelien, die Gregor drei Monate nach dem Antritte seiner Papstwürde hielt, spricht er sich klagend über alle diese Leiden aus, und alle seine Werke geben an manchen Stellen ein trauriges Zeugniss von dem unglücklichen Zustande Roms und Italiens[1]), welcher bei ihm den Glauben an das nahe bevorstehende Ende der Welt, von welchem alle Ereignisse in der Natur und unter den Völkern die nahen Vorzeichen wären, hervorrief. Ihm schienen die Leiden, unter denen Italien seufzte, so gross, dass er keine grösseren mehr erwarten konnte. Das elegische Element in seinen Schriften, seine häufigen Warnungen an das Volk und an seine Freunde, das schreckliche Gericht Gottes beständig in Furcht und Zittern zu erwarten, seine Ermahnungen, die Welt und ihre Güter nicht lieb zu haben, seine grosse Vorliebe für das beschauliche Leben finden zum grossen Theil ihren Schlüssel in der bedrängten Lage der Zeit[2]). Gegen die Uebel der Natur konnte Gregor nichts anderes thun, als zur beständigen Busse ermahnen, gegen die Uebel, welche durch Menschenhände jenen hinzugefügt wurden, suchte er nach besten Kräften zu wirken. Bereit zur Vertheidigung des Landes gegen die Feinde, suchte er auf alle Weise den Frieden zu erlangen. Er machte deshalb die dringendsten Vorstellungen an den Kaiser und die Personen, welche auf ihn Ein-

---

1) Dialog. III. 38.: *Mox effera gens Longobardorum de vagina suae habitationis educta, in nostrum cervicem grassata est, atque humanum genus quod in hac terra prae nimia multitudine quasi spissae segetis more surrexerat, succisum aruit. Nam depopulatae urbes, eversa castra, concrematae Ecclesiae, destructa sunt monasteria virorum ac feminarum, desolata ab hominibus praedia, atque ab omni cultore destituta, in solitudine vacat terra, nullus hanc possessor inhabitat, occupaverunt bestiae loca, quae prius multitudo hominum tenebat. Et quid in aliis mundi partibus agatur, ignoro. — Nam in hac terra, in qua nos vivimis, finem suum mundus jam non nuntiat, sed ostendit.*

2) lib. III. epist. 29.: *Ecce jam mundi hujus omnia perdita conspicimus quae in sacris paginis audiebamus peritura. Eversae urbes, castra eruta, Ecclesiae destructae, nullus terram nostram cultor inhabitat. In nobis ipsis paucissimis, qui ad modicum derelicti sumus, cum supernae percussionis cladibus humanus gladius incessanter saevit. Mundi ergo mala, quae dudum ventura audiebamus, adspicimus, quasi paginae nobis codicum factae sunt ipsae jam plagae terrarum. In interitu ergo rerum omnium pensare debemus, nil fuisse quod amavimus.*

fluss hatten, er setzte sich mit den Longobarden in Verbindung, er scheute keine Mühe, keine Aufopferung, aber dennoch gelang es ihm nur auf kurze Zeiträume den so lange entbehrten Frieden, nach dem das im Kriege aufgewachsene Geschlecht sich sehnte, seinem Lande zu schenken.

Der König der Longobarden Autharit war im September 590 zu Pavia nach sechsjähriger Regierung gestorben (P. D. *de gest. Long.* III., 36.). Seine Wittwe Theodelinde blieb Königin, und wurde von den Longobardenherzögen, die zur neuen Königswahl in Pavia zusammengekommen waren, aufgefordert, sich selbst aus den Herzögen einen Gemahl und König zu erwählen. Nach vorgängiger Berathung mit den Aeltesten des Volkes wählte sie den Herzog von Turin, Ago oder Agilulf, einen tüchtigen Regenten (*de gest. Long.* III., 36.), der im Mai 591 zu Mailand gekrönt wurde. Diese Umstände waren den Plänen Gregors förderlich; denn nicht nur war Theodelinde eine aufrichtige Anhängerin des katholischen Glaubens und eine warme Freundin Gregors, sondern auch Agilulf war aus Liebe und Dankbarkeit gegen seine Frau dem katholischen Glauben günstiger, duldete den Uebertritt mancher Longobarden, und war geneigter zu einem Friedensverhältnisse mit den Römern, als es sein Vorgänger gewesen war. Ob Agilulf aber selbst, wie Paul. *de gest. Long.* IV., 6. sagt, zum katholischen Glauben überging, kann zweifelhaft erscheinen, da in einem Briefe des Columban an den Papst Bonifacius vom Jahre 607 der König mehr als Arianer geschildert wird. Dennoch erlaubte er zur Freude Gregors den ihres katholischen Glaubens wegen vertriebenen Bischöfen, zu ihren früheren Sitzen zurückzukehren, und beschenkte manche katholische Kirchen (*de gest. Long.* IV., 6.).

Der Krieg mit dem Kaiser dauerte auch bei dem Antritte dieses Königes fort. Nachdem mit den Franken durch Vermittelung des Herzogs von Trident Evin, und mit den Avaren Friede geschlossen war, fand Agilulf Gelegenheit und Macht, mehrere rebellische Herzöge, z. B. den Minulfus von der Insel des Julian, den Gaidulf von Bergamo und den Ulfari mit Erfolg zu bekriegen. Während er dadurch für die Befestigung seiner Herrschaft sorgte, griff der Longobardenherzog Ariulf das Römische Gebiet an. Gregor sorgte freilich zunächst für Vertheidigungsmassregeln (lib. II. epist. 3.), wandte sich aber auch zu-

gleich mit Friedensvorschlägen an Ariulf [1]). Der Exarch Romanus aber, ein Mann, der dem Griechischen Kaiser ergeben war und vielleicht ebensosehr aus diesem Grunde als aus Privatabneigung sich beständig Gregor widersetzte, wollte nichts von einem Frieden wissen, und verbot es Gregor, mit den Feinden Friedensunterhandlungen anzuknüpfen [2]). Ariulf drang deshalb über Tuscien, nachdem er sein Heer verstärkt und sich mit dem Herzog Arigis von Benevent in Verbindung gesetzt hatte, nach Rom, griff die Gegend an und tödtete viele Menschen. Die Leiden, die Gregor aus der Nähe sah, zerschnitten sein Herz, umsomehr, da er seine Bemühungen durch die Halsstarrigkeit eines Mannes vereitelt sah, welcher nicht die Macht hatte, den Feinden kräftig zu widerstehen, und anstatt an Roms Vertheidigung zu denken, die Soldaten aus der Stadt an sich zog. Aus Trauer darüber fiel Gregor in eine Krankheit (lib. II. epist. 46.). Gregor hoffte immer, dass der Erzbischof Johannes von Ravenna durch Fürsprache bei dem Exarchen dem bedrängten Rom nützen werde, aber vergeblich. Nun da Rom von allen Hülfsmitteln entblösst, ohne Frieden nicht mehr bestehen konnte, da Neapel durch die Angriffe Arigis bedrängt dem Falle nahe war, wandte er sich einmal an Johannes (lib. II. epist. 46.), dass dieser allen seinen Einfluss bei dem Exarchen anwende, damit er Frieden machen könne. Da auch jetzt Romanus nicht darauf eingehen wollte, beschloss Gregor, da ihm der Friede nothwendig erschien, und Ariulf demselben nicht abgeneigt war, auf seine eigne Verantwortlichkeit die Friedensunterhandlungen einzuleiten, und es gelang ihm auch im Jahre 592 mit dem Ariulf den Frieden zu schliessen (lib. V. epist. 40.). Allein dieser Friede war von kei-

---

1) Aus lib. II. epist. 30. ergibt sich wenigstens, dass Ariulf am 11. Januar 592 Gregor einen Brief geschrieben hat, der vermuthlich von solchen Gegenständen gehandelt hat, denn in dem Briefe Gregors an seine Feldherren heisst es: *Ita faciat Gloria vestra, ut neque sit aliquid unde possimus ab adversariis apprehendi, neque in quo utilitas Reipublicae exigit, quod avertat Dominus, negligatur.*

2) lib. II. epist. 46.: *Iste, qui nunc interest, et pugnare contra inimicos nostros dissimulat, et nos facere pacem vetat, quamvis jam modo, etiamsi velit facere, omnino non possumus: quia Ariulfus exercitum Authari et Nordulphi habens, eorum sibi dari precaria desiderat, ut nobiscum aliquid loqui de pace dignetur.*

ner langen Dauer. Romanus, der im Kriege Gewinn für sich hoffte, brach ihn in einer Zeit, als Gregor die grösste Hoffnung hatte, sowohl den Ariulf als den König Agilulf dauernd mit den Römern auszusöhnen. Mitten im Frieden eilte Romanus nach Rom (Paul. *de gest. Long.* IV., 8.), nahm alle Soldaten mit sich und griff die Städte Sutrium, Polimertium, Horta, Tudetum, Ameria, Perugia, Luceolis an. Der König Agilulf, über diesen Treubruch erbittert, rüstete ein grosses Heer aus, überschritt den Ticino (im Jahre 594 oder 595), griff unerwartet die Stadt Perugia an und eroberte sie in wenigen Tagen. Ja er drang bis zu den Mauern Roms vor, und Gregor musste es mit eigenen Augen sehen, (lib. V. epist. 40.), wie die Römer gefangengenommen, wie Hunde zusammengekuppelt und nach dem Frankenreiche zum Verkaufe geschickt wurden. Gregor, welcher um diese Zeit seine Homilien über Ezechiel hielt, war durch die Nähe des Feindes gezwungen, sein Werk unvollendet zu lassen [1]). Da Agilulf aber gegen Rom selbst wegen Stärke der Mauern nichts ausrichten konnte, kehrte er wieder um, nachdem er die ganze Gegend ringsum mit Feuer und Schwert verwüstet hatte.

Die Frucht der Bemühungen Gregors, seinem Vaterlande nach 27jährigen Leiden durch die Longobarden (lib. V. ep. 21.) den ersehnten Frieden schenken zu können, war also vereitelt, und dazu erntete er für seine wohlwollende Absicht nur Tadel und Hohn. Romanus hatte nämlich seine Friedensversuche in einem für Gregor gehässigen Lichte dem Griechischen Hofe dargestellt und nach dem unglücklichen Kriege, um die Schuld von sich abzuwälzen, den schlechten Erfolg auf den Papst und seine

---

1) Gregor sagt selbst in der letzten Homilie zum Ezechiel: *Nemo me reprehendat, si post hanc locutionem cessavero: quia, sicut omnes cernitis, nostrae tribulationes excreverunt. Undique gladiis circumfusi sumus, undique imminens mortis periculum timemus. Alii detruncatis ad nos manibus redeunt, alii capti, alii interemti nuntiantur. Jam cogor linguam ab expositione retinere: quia taedet animam meam vitae meae. Jam nullus in me sacri eloquii studium requirat, quia versa est in luctum cithara mea et organum meum vocem flentium. Jam cordis oculus in mysteriorum discussione non vigilat, quia dormitavit anima mea prae taedio. Jam minus lectio animo dulcis est, quia oblitus sum manducare panem meum a voce gemitus mei. Qui autem vivere non libet, de scripturae sacrae sensibus loqui mystica qualiter libet? Et qu cogor quotidie amara bibere, quando possum dulcia propinare?*

Freunde, den Präfecten von Rom Gregorius und den Anführer Castorius geschoben, worüber Gregor bitter klagte [1]). Am meisten aber indignirte ihn die Art und Weise, wie der Kaiser Mauritius über seine Bemühungen, den Frieden zu vermitteln, urtheilte. *Ego*, sagt er in der Antwort an den Kaiser (lib. V., epist. 40.), *qui in serenissimis Dominorum jussionibus ab Ariulfi astutia deceptus, non adjuncta prudentia, simplex denuntior, constat proculdubio quia fatuus apellor: quod ita esse ego quoque confiteor. Nam si hoc vestra Pietas taceat, causae clamant. Ego enim si fatuus non fuissem, ad ista toleranda, quae inter Longobardorum gladios in loco patior, minime venissem.* Er erwähnt es hier nicht ohne Bitterkeit, dass er mit Recht ein Thor genannt zu werden verdiene, weil er mehr auf die Rechte und den Vortheil des Kaisers als auf sich selbst Rücksicht genommen hätte. Wäre er klüger gewesen, so hätte er alllein für sich und seine Patrimonien gesorgt, und dann mit den Longobarden in Frieden gelebt. Noch mehr war er empört über den Vorwurf des Kaisers, dass er in seinen Berichten nicht bei der Wahrheit geblieben sei. Wenn er auch kein Priester sei, so wisse er doch, welch schweres Unrecht einem Priester geschehe, der, da er der Wahrheit diene, für einen Lügner gehalten würde. Aber er sehe es schon lange, dass dem Nordulf, Leo und allen andern mehr geglaubt werde, als ihm. Allein Gregor vergisst bald die Beschuldigungen gegen seine eigene Person, er klagt nur darüber, weil durch solche Ansichten des Kaisers Italiens Wohlstand ruinirt und die Aussicht auf eine friedliche Zeit immer weiter verschoben würde. Von derselben Seite, woher man ihn der Falschheit beschuldige, werde Italien täglich den Longobarden

---

1) So äussert er sich gegen den Bischof Sebastianus von Sirmium (lib. V. epist. 42.): *Quae de amici vestri domini Romani persona in hac terra patimur, loqui minime valemus. Breviter tamen dico, quia ejus in nos malitia gladios Langobardorum vicit, ita ut beniyniores videantur hostes, quia nos interimunt, quam Reipublicae Judices, qui nos malitia sua, rapinis atque fallaciis in cogitatione consumunt. Et uno tempore curam Episcoporum atque Clericorum, Monachorum quoque et populi gerere, contra hostium insidias sollicitum vigilare, contra ducum fallacias atque malitias suspectum semper existere, cujus laboris, cujus doloris sit, vestra Fraternitas tanto verius pensat, quanto me, qui haec patior, purius amat.* Aehnlich lib. V. epist. 35.

überliefert [1]), und während man ihm nicht nicht glaube, wüchsen die Kräfte der Feinde immer mehr. Das sage er dem Kaiser, dass er von ihm immerhin jedes Böse glauben möge, wenn er nur rücksichtlich des Nutzens des Staates und der Befreiung Italiens nicht Jedem unbedachtsam seine Ohren leihe und mehr den Worten als den Sachen glaube. Der Kaiser möge doch die Priester mehr ehren und darin seinem Vorgänger, dem Constantinus, gleichen, der die Anklagen, die man gegen Priester vor ihm brachte, verbrannt habe. So hätten schon die Heiden gegen ihre Priester gehandelt, wie viel mehr müsste es denn ein christlicher Kaiser thun! Doch sage er das nicht für sich, sondern für alle Priester. Denn er sei ein schwacher Sünder und hoffe bei Gott eher Vergebung zu finden, wenn der Kaiser ihm Plagen verursache. Und daran fehle es denn auch nicht! Ihm sei der Friede entzogen, den er mit den Longobarden in Tuscien ohne Nachtheil des Staates geschlossen habe, bei dem Bruche des Friedens seien alle Soldaten aus Rom gezogen, Agilulf sei vor Roms Mauern gewesen, und jetzt nach so vielen Leiden würde noch die Schuld auf ihn und auf seine Freunde geschoben. Er freilich sei darüber nicht beunruhigt, und wolle auf Zeugniss seines Gewissens alles Ungemach zum Heile seiner Seele freudig ertragen. Aber über Gregorius und Castorius sei er betrübt, da sie nichts vernachlässigt, bei der Belagerung der Stadt Alles Mögliche gethan, und dennoch den schweren Unwillen des Kaisers auf sich gezogen hätten. Er sehe es indessen sehr wohl ein, nicht ihre Thaten, sondern ihre Anhänglichkeit an seine Person beschwere sie, denn ihn wolle man kränken. Wenn der Kaiser übrigens ihn auf das schreckliche Gericht Gottes hingewiesen habe, so bitte er bei demselben allmächtigen Gotte, das in Zukunft lieber zu unterlassen. Denn noch wüssten wir nicht, in welchem Zustand dort Jeder erscheinen würde, und Paulus sage (1. Cor. 4., 5.): Richtet nicht vor der Zeit, bis der Herr komme, welcher auch ans Licht bringen wird, was im Finstern verborgen ist, und den Rath der Herzen offenbaren. Das aber sage er kürzlich, dass er mehr von der Barmherzigkeit Christi als von der Gerechtigkeit des Kaisers erwarte. Vieles

1) Eine deutliche Anspielung auf den Romanus, der Gregor anklagte, ohne etwas für Italien zu thun.

wüssten die Menschen nicht von diesem Gerichte, vielleicht werde der Herr tadeln, was der Kaiser lobe, und loben, was er tadle. Er bitte Gott, dass er den Kaiser hier mit seiner Hand leite, und ihn am Tage des Gerichts frei von Schuld finde. Ihn selbst möge der Herr so den Menschen gefällig machen, wenn es nöthig sei, dass er dadurch seiner ewigen Gnade nicht widerstrebe. — Stark müssen in der That die Ausdrücke und Anklagen des Kaisers gewesen sein, da sie Gregor, der doch sonst nie den geziemenden Respect gegen seinen Oberherrn vergisst, zu einer so gereizten Erwiderung veranlassten.

Obgleich Gregor bei seinen Friedensversuchen nichts als Mühe und Undank geerntet hatte, so liess er sich dadurch doch nicht abschrecken. Durch Bitten und Geschenke wusste er es, unterstützt von seiner Freundin Theodelinde, [1]) dahinzubringen, dass Agilulf trotz der Erbitterung über die Treulosigkeit der Griechen sich zum Frieden unter billigen Bedingungen geneigt erklärte, wenn man ihm Genugthuung für das gebe, was die Griechen während des Friedens auf seinem Gebiete verübt hätten, wogegen er dasselbe versprach, wenn etwas Aehnliches von den Longobarden auf Griechischem Gebiete geschehen sei. Gregor hielt solches für billig und wandte sich an Severus, einen Rathgeber des Romanus, um durch seine Vermittlung den Exarchen für den Frieden zu gewinnen. Es war seine Absicht, jetzt in jedem Falle Frieden zu haben, und wenn Romanus sich für den Krieg entscheiden würde, wollte er selbst mit einiger Aufopferung für das Römische Gebiet mit Agilulf einen Specialfrieden machen, wie ihm derselbe bereits angeboten hatte (lib. V. epist. 36.). Nach Paul. *de gest. Long.* IV., 8. wurde auch nicht lange nach dem glücklichen Feldzuge gegen die Griechen von Agilulf mit Gregor und den Römern Friede gemacht. Das Nähere darüber gehört in den zweiten Zeitraum des Pontificats.

---

1) Gregor bediente sich auch als Vermittlers des Constantius, Bischof von Mailand, und schrieb ihm lib. IV. epist. 2.: *Si videritis, quia cum Patricio nihil facit Ago, Longobardorum rex, de nobis ei promittite, quia paratus sum in causa ejus impendere, si ipse utiliter aliquid cum Republica voluerit ordinare.*

Drittes Capitel.

Gregors Wirksamkeit als Patriarch des Occidentes.

§. 1.
Die Schismatiker.

Zu der Zeit, als Gregor Papst wurde, waren blos die Istrischen und Venetischen Bischöfe Schismatiker, indem die Bischöfe von Illyrien und Afrika, welche früher auch dem Schisma angehört hatten, gegenwärtig mit dem Römischen Bischofsstuhle in Gemeinschaft getreten waren, wenn sie auch nicht in die Verdammung der drei Capitel willigten. Es ist schon erwähnt, dass der Patriarch Severus von Aquileja, der von dem Exarchen Smaragd in Ravenna mit Gewalt gezwungen war, mit dem Bischof Johannes von Ravenna in Gemeinschaft zu treten, bald nach seiner Rückkehr nach Gradus sich wieder dem Schisma zuwandte. Gregor, von der Rechtmässigkeit der Entscheidungen der fünften Synode überzeugt, setzte die Bemühungen seiner Vorgänger, die Einheit der katholischen Kirche wiederherzustellen, fort, gleich nachdem er seine päpstliche Würde angetreten hatte. Er erlangte durch seine Bitte vom Kaiser Mauritius den Befehl, dass die Istrischen Bischöfe zu einem Concile nach Rom kommen sollten, damit die Sache hier beendet werde, und übersandte denselben an Severus (lib. I. epist. 16.). Severus machte den Befehl des Kaisers seinen Bischöfen bekannt, und diese versammelten sich wegen des damals stattfindenden Krieges an zwei Orten, die den Longobarden unterworfenen Bischöfe an dem einen, die Unterthanen des Griechischen Kaisers an dem andern Orte. Beide Versammlungen waren aber darin einig, eine Protestation gegen diesen Befehl bei der Regierung einzureichen, und vor einer Antwort darauf nicht nach Rom zu reisen. Jedes Concil setzte für sich die Protestation auf, und Severus sandte sie mit einem eigenen Schreiben und hinreichenden Geldsummen, um die bei dem Kaiser in Ansehen stehenden Personen zu gewinnen (lib. II. epist. 46.), nach Constantinopel. In ihrem Schrei-

ben beschwerten sich die Bischöfe darüber, dass jener Befehl gewiss von ihren Feinden erschlichen sei, da sie nur bei der Lehre beharrten, die sie von dem Papst Vigilius selbst gelernt hätten, und deren Vertheidigung ihnen dieser Papst unter Androhung des Bannes befohlen habe. Es sei ungesetzlich, wenn man den Papst, der in dieser Streitsache selbst Parthei sei, zu ihrem Richter erwähle. Sollte man sie dazu zwingen, die drei Capitel zu verdammen, so würde das Volk sich von ihrer Gemeinschaft lossagen. Sie hofften den Kaiser von der Reinheit ihres Glaubens überzeugen zu können, wenn nur erst der Zustand Italiens beruhigter sei. War es die Darstellung der Sache, oder die mitgeschickten Geldsummen, so wie der Bericht des Romanus, oder die Befürchtung, dass die Istrischen Bischöfe, wenn man sie auf das Aeusserste treibe, sich den Longobarden in die Arme werfen würden, — genug der Kaiser widerrief seinen Befehl, zeigte dieses Gregor an und befahl ihm, bis zur völligen Beruhigung Italiens die Istrischen Bischöfe ungestört zu lassen, da der Zustand Italiens es nöthig mache, sich mit aller möglichen Klugheit in die Zeit zu schicken. Auch Romanus erhielt den gemessenen Befehl, gegen die Schismatiker auf keine Weise Gewalt anzuwenden.

Das Concil zu Rom musste also unterbleiben. Gregor erkannte auch wohl die Triftigkeit des vom Kaiser angegebenen Grundes und enthielt sich jeder weiteren umfassenden Massregel zur Ausrottung des Schisma. Er benutzte aber jede sich darbietende Gelegenheit, sich an einzelne Schismatiker zu wenden, um die Reihen derselben zu lichten. Eine solche Gelegenheit fand sich, als die Istrischen Bischöfe[1])

1) Nach Einigen sind es dagegen Spanische, nach Andern sogar Irländische Bischöfe gewesen. Aus dem Antwortschreiben Gregors (lib. II. epist. 51.) können es nur die Istrischen Bischöfe gewesen sein. Sie hatten nämlich erwähnt, dass sie Verfolgungen erlitten. Dieses passt weder auf Spanien, noch auf Irland; dagegen nach lib. II. epist. 46 war in dem Kriege Agilulfs gegen die rebellischen Herzöge Minulf, Gaidulf und Ulfaris der Hauptsitz des Severus zerstört, und nach lib. V. epist. 47 u. IX. epist. 93. hatte Istrien viel von dem Heerführer Gulfaris zu leiden. Die Veranlassung des Briefes ist unbekannt, doch muss sie etwas Gregor Angenehmes gewesen sein, da er sagt: *Scripta vestra summa cum gratulatione suscepi, sed erit in me uberior valde laetitia, si mihi de vestra contigerit reversione gaudere.*

ihm geschrieben hatten, und in diesem Schreiben erwähnt, dass sie eine schwere Verfolgung erlitten, und sich des standhaften Ertragens derselben gerühmt hatten. Gregor führt ihnen dagegegen einen Satz des Cyprian[1]) an: *Martyrem non facit poena sed causa*, und ermahnt sie zur Einheit mit der Kirche, der Mutter, die sie geboren, zurückzukehren, da auf der fünften Synode in Constantinopel nichts im Glauben geändert sei, sondern bloss über einige Personen gehandelt, von denen die Eine jedenfalls wegen der Abweichung der Lehre in den Schriften derselben vom katholischen Glauben mit Recht verdammt sei. Auf den Vorwurf der Bischöfe, dass seit der Verdammung der drei Capitel Italien am meisten von allen Provinzen Europas gelitten habe, antwortet Gregor theils mit Hinweisung auf *Hebr.* 12., 6.: wen der Herr lieb hat, den züchtigt er, theils mit der Bemerkung, dass solches nichts beweise, denn als Vigilius gegen die Akephaler sein Verdammungsurtheil aussprach, wurde Rom von Feinden erobert. Wurden darum die Akephaler mit Unrecht verdammt? Das werden auch die Istrischen Bischöfe nicht behaupten. Gregor übersandte ihnen zugleich den dritten Brief Pelagius des II. an den Patriarchen Elias, indem er meint, dass sie dadurch überzeugt werden müssten, wenn sie nicht halsstarrig wären. Die Kirche erwarte und lade ihre Söhne ein; daher möchten sie um so schneller zu ihrer Mutter kommen, da sie täglich um ihrer selbst willen von ihr erwartet würden.

Dass so viele Bemühungen vergeblich unternommen wurden, ist nicht zu bewundern, wenn wir daran denken, wie fest in dem Volke der Widerstand gegen das fünfte Concil wurzelte, und immer zäher, je mehr die erste Veranlassung desselben in den Hintergrund trat. Es war der erste Emancipationsversuch der occidentalischen Kirche von den Dekreten des Orients, der mit eisernem Sinne festgehalten wurde. Die Personen selbst, welche man in Constantinopel verdammt hatte, waren offenbar im Westen zu wenig bekannt, als dass lediglich Interesse für sie die Schismatiker geleitet hätte; auch was das Verhältniss der Dreicapitelsynode zu dem Chalcedonischen Concil betrifft, würde

1) Es ist dies wohl eine Verwechselung mit dem Satze des Augustinus contra *Cresconium* III., 47.: *Christi martyrem non facit poena sed causa.*

man sich wohl bei den vielen erneuerten Versicherungen der ständigen Aufrechthaltung des Chalcedonischen Glaubens be higt haben. Was von dem Oriente kam, gefiel aber wenig seitdem man selbst Unterthan des Orients geworden war. D Occident, dessen Character eine immer mehr eigenthümliche v dem Griechischen verschiedene Gestalt annahm, wollte nicht m weder in politischen noch in kirchlichen Dingen die Magd d Orients sein. Daher der hartnäckige Widerstand gegen das fün Concil.

Wie weit verbreitet derselbe sei, erfuhr Gregor, als na dem Tode des Laurentius im Jahre 593 Constantius zum Bisch gewählt war. Drei Bischöfe trennten sich von dem neuen M tropoliten unter dem Vorwande, er habe in die Verdammung d drei Capitel gewilligt und in diesem Sinne dem Papste ei Caution gegeben. Selbst die Königin Theodelinde hatte, w durch jene Männer veranlasst, keine Gemeinschaft mit dem Co stantius haben wollen (lib. IV. epist. 2. u. 3.). Gregor erfu dieses, und da Constantius in der That weder die drei Capi bei seiner Erwählung gegen den Papst verdammt, noch ei Caution gegeben hatte (IV. epist. 3.), da der Papst auch oh solche ausdrückliche Versicherung von den freundschaftlichen G sinnungen desselben gegen den Römischen Stuhl überzeugt wa so suchte er ihn zunächst mit Theodelinde auszusöhnen. I schrieb ihr darum, und drückte seinen Schmerz aus, dass s durch unerfahrne Männer bewogen, die weder wüssten, was s sagten, noch verständen, was sie hörten, sich von der Ein katholischen Kirche getrennt hätte. Es sei ein Irrthum, dass i Justinianus Zeit etwas gegen das Chalcedonische Concil beschlo sen sei, da nur solches festgesetzt wäre, wodurch der Glaub dieses Concils vor Trübungen bewahrt würde. Er verdamm jeden, der etwas gegen den Glauben des Chalcedonischen Co cils sage. Diesen Brief sollte Constantius an die Königin übe geben, dieser weigerte sich aber, weil die Erwähnung des fünfte Concils leicht Anstoss erregen könnte (lib. V. epist. 39.). Grego schrieb darum einen andern Brief desselben Inhalts, liess abe jede Beziehung auf das fünfte Concil aus. Dieses Schreiben hat auch die gehoffte Wirkung, denn obwohl Theodelinde nicht zu Verdammung der drei Capitel bewogen werden konnte, trat si doch mit Constantius in Gemeinschaft. Kaum war von diese

Seite die Spannung gehoben, als die Geistlichen und Einwohner der Stadt Brescia, denen der Glaube des Constantius verdächtig war, von ihm eine schriftliche Erklärung darüber verlangten, dass er die drei Capitel nicht verdammt habe. Gregor, von dem Constantius hierüber um Rath gefragt, urtheilte, (lib. V. epist. 39.) dass diesem Begehren nicht nachgegeben werden müsse, dagegen, um jeden Anstoss zu vermeiden, ihnen geschrieben werden könne, dass Constantius Alles verdamme, was gegen das Chalcedonische Concil und dessen Beschlüsse in irgend welcher Beziehung streite. Dabei beruhigten sich denn auch die Petenten.

Obgleich durch des Kaisers Befehl in seinen Massregeln gegen die Schismatiker gelähmt, fuhr Gregor doch fort, einzelne Bischöfe zur Rückkehr in den Schooss der Römischen Kirche zu ermahnen. In der That waren auch mehre nicht abgeneigt, nach Rom zu kommen, fürchteten indessen, wegen ihrer bisherigen schismatischen Gesinnungen Nachtheil zu erleiden. Gregor freute sich darüber, denn durch mündliche Unterredungen über die bedenklichen Punkte hoffte er ihnen jeden Zweifel zu nehmen, und ertheilte freudig das Versprechen, sie in keiner Weise irgendwie zu belästigen, möchten sie nun überzeugt werden, oder bei ihren schismatischen Gesinnungen verharren (lib. V. epist. 51.). Diejenigen, welche sich zur Rückkehr in die Römische Kirche bereit erklärten, mussten einen Eid leisten, dass sie beständig in der Einheit mit der katholischen Kirche und der Gemeinschaft mit dem Römischen Bischofe bleiben wollten, ohne dass in dem Eide auf die drei Capitel hingedeutet wurde. Cfr. *promissio episcopi haeresim anathematizantis, Oper. Greg. ed. Bened.* Tom. 2. pg. 1300.

§. 2.

Gregors Verfahren gegen die Donatisten.

In Afrika gab es noch immer trotz so vieler und blutiger Verfolgungen viele Donatisten. Ja zu Gregors Zeiten lebten sie nicht nur mit den Anhängern der Römischen Kirche in Frieden, sondern es ereignete sich auch nicht selten, dass katholische Christen von Donatisten getauft wurden, und Donatisten an katholischen Kirchen als Priester und Bischöfe eingesetzt wurden. Durch diese Eintracht mit der katholischen Kirche wuchs die Zahl der

Donatisten wieder. Gregor war dieses ein Dorn im Auge, und er suchte darum zunächst das Bewustsein des Zwiespaltes zwischen den Katholiken und Donatisten wieder zu erregen und jene gegen diese in Feindschaft zu bringen, um die Donatisten, wenn nicht ganz zu unterdrücken, so doch aus der Stellung zu verdrängen, die sie damals in der Afrikanischen Kirche einnahmen. Da er hier den Kaiser Mauritius auf seiner Seite hatte und sowohl von dem Exarchen Afrikas Gennadius, als auch von mehren einflussreichen Bischöfen Afrikas unterstützt wurde, so gelang ihm seine Absicht vollständig. In den Massregeln, die Gregor zur Unterdrückung der Donatisten ergriff, lässt sich seine hierarchische Denkart nicht verkennen, und obgleich er sonst religiöse Verfolgungen namentlich der Juden verabscheute und an andern Orten über Toleranz dem Geiste des Evangeliums gemäss dachte, so war doch das, was er gegen die Donatisten beabsichtigte, nichts weniger als eine Verfolgung zu nennen. Dazu verleitete ihn die von jeher in der Römischen Kirche geltende Ansicht, die fruchtbare Mutter jedes Glaubenszwanges und aller Ketzerverfolgungen, dass die durch den Römischen Bischof repräsentirte katholische Kirche die allein wahre sei, und dass nur auf diejenigen, welche derselben auch äusserlich angehörten, die Verheissungen des Evangeliums sich bezögen.

Als Gregor Papst wurde, war der Patrizier Gennadius Exarch von Afrika, ein Mann, der Gregor sehr befreundet war und nicht wenig zur näheren Verbindung der Afrikanischen Kirche mit der Römischen beitrug: siegreich gegen die Feinde des Staates, suchte er auch die Feinde der Kirche zu bekämpfen. Mit demselben Eifer wirkten auch der Bischof Dominicus, Primas von Carthago und Columbus, Bischof von Numidien, der dem Interesse Gregors ergebener war, als seine Mitbischöfe wünschten. Die Präfectur von Afrika war in sieben Provinzen eingetheilt, von welchen Carthago die erste an Rang war, deren Bischof zugleich das Primat über ganz Afrika hatte. Jede der übrigen Provinzen hatte auch ihren Primas, indessen herrschte hier die Einrichtung, dass das Primat nicht von dem Sitze in der Metropolis, sondern von der Anciennität der Bischöfe abhing, so dass der älteste Bischof zugleich der Primas war, und deswegen den Ehrennamen *senex* hatte. Bei dieser Einrichtung traf es sich denn bisweilen, dass nicht nur Männer, die nach

Sitte und Lebensweise weniger würdig waren, sondern auch Donatisten bei dem damaligen friedlichen Nebeneinanderbestehen beider Kirchen die Würde eines Metropoliten bekamen. Um diesem Uebelstande abzuhelfen, beschloss Gregor eine Aenderung in den bestehenden Einrichtungen der Afrikanischen Kirche, und wandte sich deshalb im Jahre 591 an den Gennadius mit der Bitte (lib. I. epist. 74), ein Concil der katholischen Bischöfe[1]) zu versammeln, welches beschliessen sollte, dass der Primas nicht mehr wie bisher bloss nach der Anciennität ohne Berücksichtigung der Verdienste ernannt werden, und der Erwählte nicht mehr nach der herrschenden Sitte *passim per villas*, sondern in einer bestimmten dazu erwählten Stadt residiren sollte, indem er als Grund angab, dass dann den Donatisten kräftigerer Widerstand geleistet werden könne. Zugleich sandte er den Notar Hilarius als seinen Vikar nach Afrika, um im Sinne des Römischen Bischofs die Angelegenheiten dieser Kirche zu ordnen. Das Concil wurde gehalten, die päpstliche Anordnung kam zur Sprache, allein die grössere Mehrzahl der Afrikanischen Bischöfe widersetzte sich mit Berufung auf die alte Gewohnheit ihrer Kirche dieser Neuerung, theils aus Anhänglichkeit an die althergebrachte Einrichtung, theils weil sie durch die Anordnung des Papstes sich vom Primat ausgeschlossen sahen. Dagegen erbaten sie sich von dem Papste die Bestätigung ihrer alten Gerechtsame und Gewohnheiten. Gregor erkannte aus dieser Opposition, dass er hier mit seiner Macht nicht durchdringen würde, er bestätigte daher den Afrikanischen Bischöfen, dass jede Gewohnheit, die nicht dem katholischen Glauben zuwider sei, unverletzt erhalten werden sollte, auch die rücksichtlich der Erwählung des Primaten geltende, nur sollten diejenigen, welche von den Donatisten zum Episcopate gelangt seien, auch wenn die Reihe sie treffe, auf keine Weise das Primat erhalten. *Sufficiat illis*, sagt er lib. I. epist. 77., *commissae sibi plebis tantummodo curam gerere, non autem etiam illos Antistites, quos Catholica fides in Ecclesiae sinu et edocuit et genuit, ad obtinendi culmen Primatus anteire.* Durch die Gewogenheit des Exarchen und die Gunst der bedeutendsten Bi-

1) Es lebten in Afrika ausser den Donatisten auch noch viele arianische Vandalen, die ihren eigenen Patriarchen hatten.

schöfe Afrikas gelang es Gregor, dass seine Bestimmung Rechtskraft erhielt, und damit war der erste Schritt geschehen, die Donatisten aus dem bis jetzt geduldeten Besitze zu verdrängen. Die Veranlassung zu diesem Verfahren lag darin begründet, dass um diese Zeit ein alter donatistischer Bischof Primas von Numidien war, den die katholischen Bischöfe seines Alters wegen tolerirten.

In dem Schreiben an die Numidischen Bischöfe scheint Gregor es noch dulden zu wollen, dass ein Donatist Priester werden oder Jemand von denselben zum Bischof gemacht werden kann, aber bei der nächsten Gelegenheit suchte er diese in Afrika lange bestehende Sitte abzuschaffen. Als zwei Diakonen der Kirche zu Lamiga in Numidien, dem Hauptsitze der Donatisten, ihm berichtet hatten, dass der Bischof der Stadt für empfangenes Geld einige Donatisten als Priester angestellt habe, forderte er auf das nachdrücklichste von dem Notar Hilarius, Verwalter des Römischen Patrimoniums in Afrika (lib. I. epist. 84.), dass er die Bestrafung des Bischofs veranlassen sollte, und bedrohte ihn mit der strengsten Strafe, wenn er seinen Befehl nicht genau und ohne Zögern vollführte. Als bald darauf im Jahre 592 die Diakonen der Kirche zu Pudentia in Numidien ihm ein ähnliches Verfahren ihres Bischofs Maximinianus angezeigt hatten (*corruptum praemio Donatistarum Episcopum nova licentia fieri permisisse*), forderte er den Bischof Columbus dringend auf (lib. II. epist. 48.) mit Hilarius auf einem Concil die Sache sorgfältig zu untersuchen und den Bischof unverzüglich zu degradiren, denn wenn dieser auch einer alten Sitte gefolgt sei, so dürfe doch eine solche nicht länger bestehen (*cum etsi hoc anterior usus permitteret, manere atque persistere fides Catholica prohiberet*). Welchen Erfolg diese Bemühungen des Papstes hatten, wissen wir freilich nicht, indessen fand Gregor in den nächsten Jahren Gelegenheit, das ungehinderte Bestehen der Donatisten in Afrika zu beklagen. Der Präfect Pantaleo beschützte sie, daher ereignete es sich auch in seiner Provinz häufig, dass sie an katholischen Kirchen Priester wurden (*ut de suis Ecclesiis auctoritate pestifera ejiciant Catholicae fidei Sacerdotes*) und getaufte Katholiken noch einmal tauften. Gregor ermahnte nicht nur den Pantaleo sellbst (lib. IV. epist. 34.), die kaiserlichen Gesetze zur Hebung

solcher Missbräuche anzuwenden, sondern veranlasste auch die Bischöfe Numidiens, Victor und Columbus (lib. IV. epist. 35.), auf einer Synode die Abschaffung dieser Uebelstände zu bewirken, damit den Donatisten jede Gelegenheit genommen werde, Eingriffe in die Rechte der katholischen Kirche zu machen. Das Concil wurde im Jahre 594 gehalten und durch die Bemühungen des Dominicus, Bischof von Carthago und durch einen kaiserlichen Befehl erlangte es Gregor, dass von den Afrikanischen Bischöfen ernste Massregeln zur Unterdrückung der Donatisten beschlossen wurden. Jedoch war er mit der Bestimmung des Concils nicht zufrieden, dass die Bischöfe, welche die Bestrafung der Häretiker vernachlässigten, ihrer Güter und Würden verlustig gehen sollten, weil er befürchtete, dass dadurch die Eintracht der Kirche gestört werden würde, die ihm zum nachdrücklichen Verfahren gegen die Donatisten nothwendig schien [1]. Durch die Beschlüsse dieses Concils wurde die Macht der Donatisten gelähmt, und von diesem Augenblicke an verschwinden sie immer mehr. Freilich noch im Jahre 596 klagte Gregor dem Columbus, dass Anhänger der katholischen Kirche, ja selbst Geistliche ihre Kinder, Untergehörige und Sklaven in der Häresie der Donatisten taufen liessen, und gebietet ihm, solches zu verhindern (lib. VI. epist. 37.). Allein da Gregor später der Donatisten niemals wieder erwähnt, obwohl er noch manche Aenderungen und Anordnungen in der Afrikanischen Kirche zu treffen Gelegenheit fand: so liegt die Vermuthung nahe, dass durch die von ihm hervorgerufene Einigkeit der katholischen Bischöfe Afrikas die Donatisten an Macht und Einfluss so viel verloren

1) Er schreibt an Dominicus lib. V. epist. 5.: *Quamquam desideremus, omnes haereticos a catholicis Sacerdotibus vigore semper rationeque compesci: tamen subtiliter intuentes omnino nos tetigit, ne per ea, quae apud vos gesta sunt, aliorum Conciliorum primatibus, quod avertat Deus, generetur scandalum. Sententia namque a vobis prolata est in conclusione gestorum. In qua dum pro investigandis illis haereticis admonetis, subintulistis, eos, qui negligunt substantiarum dignitatumque privatione plectendos. Optimum est igitur, Frater carissime, ut in his quae foris corrigenda sunt, prius caritas interna servetur, et simus mente subjecti (quod maxime vestrae gravitatis proprium judicamus) etiam personis dignitate minoribus. Tunc enim totis adunatis viribus haereticorum commodius obviatis erroribus, cum secundum morem sacerdotii vestri studueritis Ecclesiasticam interius custodire concordiam.*

hatten, dass sie immer mehr in den Hintergrund traten und verschwanden. Gregor bleibt also das Verdienst durch von den Umständen begünstigte Bemühungen bewirkt zu haben, was in beinahe 300 Jahren weder durch Güte noch durch Gewalt hatte erlangt werden können.

Den Untergang der Donatisten können wir um so weniger beklagen, da sich aus dem Hauptstreitpunkte zwischen ihnen und der katholischen Kirche, der Lehre von der wahren Kirche, trotz der anscheinenden Differenz doch ergiebt, dass sie mit ihren Gegnern wesentlich auf demselben Boden standen. Abgesehen von der Richtigkeit des Grundes, aus welchem sich die Donatisten von der allgemeinen Kirche getrennt hatten, fand sich der evangelische Begriff der Kirche weder bei ihnen noch bei ihren Feinden. Auch sie fanden die Kirche lediglich in den Bischöfen repräsentirt; auch sie legten ein Hauptgewicht darauf, dass derjenige, welcher für einen wahren Bischof gehalten werden sollte, durch den Act der Einweihung von rechtmässigen Bischöfen in Verbindung mit der allgemeinen Kirche getreten sei, und schlossen jeden von der Kirche Christi aus, der nicht in äusserlicher Gemeinschaft mit den *rite* ordinirten Bischöfen stehe. Dagegen befanden sich ihre Gegner offenbar im Rechte, wenn sie behaupteten, dass diejenige Heiligkeit der Kirche, welche die Donatisten forderten, aber nach ihrem verkehrten Begriffe von der Kirche, den sie mit ihren Gegnern theilten, doch nur auf die Ordination ihrer Bischöfe von ganz heiligen Bischöfen beschränkten, nicht ein nothwendiges Kennzeichen der wahren Kirche sei, wie denn nach dem Ausspruche des Herrn auf dem Acker der Kirche nicht blos guter Waizen, sondern auch Unkraut wächst. Auch dachten jene über die Kraft der Gnadenmittel richtiger, als die Donatisten, indem sie dieselbe nicht auf die persönliche Beschaffenheit des Administrirenden, sondern auf die Administration nach der Vorschrift des Evangeliums bauten.

§. 3.

Gregors Verhältniss zu den übrigen Patriarchen.

In den früheren §§. haben wir die Massregeln kennen gelernt, die Gregor ergriff, um die Einheit der durch die allgemeinen Concilien festgehaltenen katholischen Kirche zu bewah-

ren. Den Mittelpunkt der ganzen katholischen Kirche sah er aber im Römischen Bischofsstuhl, Anerkennung der Auctorität des Apostel Petrus und seiner Nachfolger verlangte er auch von den übrigen Patriarchen. Freilich war das keine neue, von ihm ersonnene Präsumtion; schon das Concil zu Sardika hatte durch Einräumung des Appellationsrechtes an den Römischen Bischof seine höchste Stellung in der Kirche anerkannt, und für den Orient war Aehnliches geschehen durch den Ehrenrang, der auf dem Concil zu Chalcedon dem Papste Leo I. zugestanden war, allein kein römischer Bischof hatte noch vor Gregor mit solcher Entschiedenheit die oberste Auctorität des Apostolischen Stuhles festgehalten, als er that. Davon liefert namentlich sein Betragen gegen den Patriarchen von Constantinopel ein Zeugniss.

Mit den Patriarchen Eulogius von Alexandrien und Anastasius von Antiochien lebte Gregor in dem besten Vernehmen. Beide waren ihm persönlich befreundet, und erkannten den Vorrang des Römischen Bischofs willig an. Dem Anastasius Sinaita bewies er sich als ein warmer Freund, und wie er es schon gleich bei seiner Synodica indirect erklärt hatte, dass er ihn für den rechtmässigen Patriarchen ansah, so bewirkte er es auch bei dem Kaiser Mauritius, dass jenem nach dem Tode des Patriarchen Gregorius im Jahre 594 die widerrechtlich genommene Würde wiedergegeben wurde.

Misslicher aber gestaltete sich sein Verhältniss zu dem Patriarchen von Constantinopel, Johannes dem Faster. Wegen der Rivalität der Patriarchate von Rom und Constantinopel, wegen der Begünstigungen, welche der dem Hofe näherstehende Bischof von Constantinopel erfuhr, und wegen seines Strebens, Rom an Rang und Einfluss zuvorzukommen, war hier ein Conflict eher möglich, und kaum vermeidlich, wenn ein Mann wie Gregor den Römischen Bischofssitz einnahm, der mit eifersüchtigen Augen über die Bewahrung und Befestigung des Römischen Primates wachte. Johannes und Gregor hatten freilich während der Zeit, in welcher der letztere sich in Constantinopel aufhielt, Freundschaft mit einander geschlossen, und im Anfange seines Pontificats spricht sich Gregor freundschaftlich klagend gegen Johannes aus (lib. I. epist. 4.), dass dieser nicht die Bestätigung seiner Erwählung zum Papste bei dem Kaiser verhindert habe, da er doch selbst so eifrig sich der Last des Episcopats zu entziehen gesucht

habe. Allein bald gab das Benehmen des Johannes gegen einige Geistliche seiner Diöcese Veranlassung zu einem Streite, der mehre Jahre dauerte.

Der Presbyter Johannes an der Kirche zu Chalcedon und der Abt und Presbyter Athanasius von Isaurien waren nemlich von dem Bischof von Constantinopel der Ketzerei angeklagt und nach einer Untersuchung durch einige vom Patriarchen erwählte Richter nicht nur abgesetzt, sondern sogar in einer Kirche zu Constantinopel mit Knitteln geschlagen, da es nach den Canonen nur erlaubt war, ausnahmsweise in wenigen Fällen Geistliche mit Ruthen zu züchtigen. Kaum hatte Gregor von diesem uncanonischen Verfahren Nachricht erhalten, als er auch die Sache der gemisshandelten Geistlichen zu der seinigen machte, und als Nachfolger Petri sich für berechtigt hielt, solche willkührliche Exemtionen von den Kirchengesetzen zu rügen, zumal da die betheiligten Personen sich an Gregor mit einer Klage über das erlittene Unrecht gewandt hatten. Obgleich nun jene Geistlichen nicht zu seiner Diöcese gehörten, so tadelte er doch Johannes über die neue Strafe, die er eingeführt hatte. Johannes, unwillig über die nach seiner Meinung unbeikommende Einmischung des Römischen Bischofs in die Verwaltung seines Sprengels, würdigte diesen Brief keiner Antwort. Gregor schrieb zum zweiten Male, und nun antwortete Johannes in einer Weise, die das Erstaunen Gregors erregte, indem er behauptete, dass er von der ganzen Sache gar nichts wisse. Gregor erwiderte dieses Schreiben in einem Briefe, der bei aller Milde im Ausdruck doch nicht ohne Bitterkeit und Ironie ist (lib. III. epist. 53.). Er stellt sich, als halte er nicht Johannes, sondern einen Laien für den Verfasser des Briefes. Denn wenn Johannes schreibe, er wisse nicht, von welcher Sache Gregor handle, so sei das entweder wahr, und dann sei die Nachlässigkeit nicht zu entschuldigen, dass er, der Vorsteher der Kirche, nicht wisse, was gegen die Diener Gottes begangen würde, oder es sei nicht wahr, dann antworte er nur mit *Sapient.* I., 11.: der Mund, welcher lügt, tödtet die Seele. Ich frage Dich, heiligster Bruder, ist jene Deine Enthaltsamkeit dahin gelangt (welche bittere Ironie!), dass sie dem Bruder, was sie weiss, durch Leugnen verbergen will? Ist es denn nicht besser, in den Mund Fleisch als Speise hineingehen zu lassen, als aus ihm falsche

Rede herausgehen, um den Nächsten zu täuschen, da doch die Wahrheit spricht (*Mtth.* 15., 11.): nicht was in den Mund hineingeht, verunreinigt den Menschen, sondern was aus dem Herzen herausgeht. Doch ferne sei es von mir, dass ich solches von Eurem heiligsten Herzen glaube. Gewiss habe der Vertraute des Johannes den Brief geschrieben, ein Laie, der noch nichts von Gott gelernt hat, der die Liebe nicht kennt, den alle seiner Ungerechtigkeiten wegen anklagen, der weder Gott fürchtet, noch vor Menschen erröthet, den Johannes bessern solle, anstatt auf seine Worte zu hören, wenn er mit seinen Brüdern Frieden haben wolle. Mein Gewissen, sagt er weiter, bezeugt es mir, dass ich mit keinem Menschen ein Aergerniss haben will, am wenigsten mit Dir, den ich sehr liebe, wenn Du nemlich derjenige bist, als welchen ich Dich früher erkannt habe. Wenn Du aber die Canonen nicht achtest, und die Statuten der Vorfahren umstossen willst, so weiss ich nicht mehr, wer Du bist. Wohlan denn, heiligster und geliebtester Bruder, lasset uns gegenseitig uns wiedererkennen, damit nicht der alte Feind zwei Brüder gegen einander aufwiegelt und durch einen so schändlichen Sieg viele tödtet. — Setze jene Geistlichen wieder in ihre Stellen ein und lebe mit ihnen in Frieden, oder beachte in ihrer Sache die Bestimmungen der Vorfahren und Canonen. Wenn Du aber keines von beiden thust, so wollen wir freilich keinen Streit anfangen, aber auch keinen, der von Dir kommt, vermeiden. Was die Canonen sagen von den Bischöfen, die durch Geissel gefürchtet werden wollen, weiss Deine Brüderlichkeit recht gut, und Paulus sagt 2. *Tim.* 4., 2: Predige das Wort, strafe, drohe, ermahne mit aller Geduld und Lehre. Das aber ist eine neue und unerhörte Lehre, die durch Schläge den Glauben erzwingen will. Der Römische Apokrisiarius Sabinianus werde weiter mit ihm über die Sache reden, und wenn Johannes keinen Streit haben wolle, so werde er ihn zu allem, was gerecht ist, bereit finden.

Dieser Brief erregte den grössten Unwillen des Johannes, der sich bitter über die Anmassungen des Römischen Bischofs beklagte. Selbst die Freunde Gregors am Hofe des Kaisers waren mit dessen Benehmen nicht zufrieden und namentlich der Patrizier Narses gab dies dem Papste zu erkennen. Gregor aber glaubte in dieser Sache mit um so grösserem Nachdrucke

verfahren zu können, da er nicht bloss als Vertheidiger der C nonen und Kirchengesetze, sondern auch als Beschützer der U schuld gegen richterliche Willkühr auftrat [1]). Johannes moch indessen vielleicht selbst fühlen, dass sein Verfahren einer Rech fertigung bedürfe, er beantwortete daher den Brief Gregors m milden Worten und übersandte ihm einen bei Athanasius gefu denen Codex, aus dem erhellen sollte, dass seine Lehre d Synode zu Ephesus in einigen angegebenen Punkten widersprech Gregor nennt diesen Brief *scripta dulcissima atque suavis sima*, weil Johannes durch die versuchte Rechtfertigung seine Benehmens die Auctorität des Apostolischen Stuhles anerkannte

Indessen begnügte er sich doch damit nicht, sondern da di beiden verurtheilten Aeltesten persönlich bei dem Papst um Wi derrufung des Urtheils gebeten hatten, liess Gregor namentlic auf Bitten des Presbyter Johannes wegen dieser Sache im Jahr 595 in Rom ein Concil zusammenberufen, wozu er nach den Be schlüssen der Synode zu Sardika ein Recht hatte. Auf diesem Concile ergab sich nun freilich, dass der Codex, den Athanasius besessen hatte, allerdings manichäische Irrthümer enthielt, der Patriarch Johannes aber, oder wer die häretischen Stellen angemerkt hatte, war in den entgegengesetzten Irrthum des Pelagianismus gefallen, indem er die orthodoxe Lehre, dass, als Adam gesündigt habe, er an der Seele gestorben sei, als häretisch angezeichnet hatte. Die Untersuchung der Sache des Presbyter Johannes ergab aber, dass derselbe fälschlich in den Verdacht der Ketzerei gekommen war (lib. VI. epist. 14.). Seine Gegner hatten ihn nemlich für einen Marcionisten (?) erklärt, auf weiteres Befragen aber geäussert, dass sie nicht wüssten, was diese für eine Secte sei. Da nun ferner die Vertheidigungsschrift des Johannes in jeder Hinsicht dem orthodoxen Glauben entsprach, so verwarf Gregor das Urtheil seiner Richter, erklärte ihn für

---

1) Er schreibt dem Narses: *De causa Presbyterorum, quae cum fratre meo et coepiscopo, viro reverendissimo Johanne Patriarcha agitur, ipsum puto adversarium patimur, quem asseris velle canones custodire. Caritati autem tuae breviter fateor: quia omni virtute et omni pondere eandem causam, auxiliante omnipotente Deo, exigere paratus sum. In qua si videro sedi apostolicae canones non servari, dabit omnipotens Deus, quid contra contemtores ejus faciam.*

einen katholischen Geistlichen und befahl, dass er wieder in seine frühere Stellung eingesetzt werden sollte. Er meldete diese Entscheidung dem Patriarchen Johannes (lib. VI. epist. 15.), schickte den Presbyter Johannes an ihn zurück, und ermahnte ihn, denselben gütig aufzunehmen, ihm seine priesterliche Liebe zu schenken und ihn gegen seine Feinde zu vertheidigen. Damit seine Entscheidung um so sicherer durchdringe, zeigte er dem Kaiser Mauritius den ganzen Verlauf der Sache an und bat um seinen Schutz für den gegen alles Recht verfolgten Presbyter [1]). Auch die Verwandte des Kaisers, Theoctista, bat er um Beistand für Johannes (lib. VI. epist. 16. u. 17.). Auf diese Weise wurde die Sache im October 595 beendet; denn da keine weitere Nachrichten über den Presbyter Johannes vorkommen, und Gregor dieser Sache nicht mehr in seinen späteren Briefen erwähnt, so liegt die Vermuthung nahe, dass Johannes von Constantinopel nachgegeben und den Presbyter Johannes in seine frühere Würde eingesetzt habe.

Die Sache des Isaurischen Presbyter Athanasius, Abt des Klosters zum heiligen Milus in Lykaonien, beendete Gregor im Jahre 596 (lib. VI. epist. 66.). Gregor verbot freilich, dass der obenerwähnte Codex wegen seiner häretischen Irrthümer gelesen werden sollte (also schon eine Spur von einem *index librorum prohibitorum!*). Da aber Athanasius bezeugte, dass er jenes Buch bloss gelesen habe, auch in einem Glaubensbekenntniss die Lehre der allgemeinen Concilien bekannte, alle Ketzereien verdammte, einen Revers ausstellte, dass er nach dem Verbote des Papstes jenes ketzerische Buch nicht mehr lesen wolle, im Gegentheil alles, was darin offenbar oder heimlich gegen den katholischen Glauben enthalten wäre, verdammte: so sprach ihn Gregor frei von jedem Verdachte der Ketzerei, erkannte ihn als einen wahren Bekenner des wahren Glaubens an, und ertheilte ihm die Erlaubniss zu seinem Kloster zurückzukehren und seine frühere Würde wieder einzunehmen. Er versprach auch dem Athanasius, die Anerkennung seines Beschlusses von dem Nach-

1) Sehr hübsch sagt Gregor dem Kaiser das wahre Wort: *Veraciter profitenti non credere, non est haeresim purgare sed facere. Quod si licuerit, surget infidelitatis occasio, et ipsi in eas quas incaute volunt emendare culpas incurrunt* (lib. VI. epist. 16.).

folger des Patriarchen Johannes zu erlangen, sobald dieser ihm seine Synodica übersandt habe.

In diesem Streite mit dem Patriarchen zu Constantinopel ergab sich eine merkwürdige Verschiedenheit rücksichtlich der Annahme des Concils zu Ephesus in der Römischen und Byzantinischen Kirche. Beide waren darin einig, dass nur das erste Concil zu Ephesus anzunehmen sei, aber in Rom galt das für das erste, was in Constantinopel für das zweite gehalten wurde, und umgekehrt. Daher kam es denn, dass Athanasius in derselben Sache in Rom für orthodox galt, weswegen er in Constantinopel verurtheilt worden war, indem namentlich Pelagianische Sätze, die auf dem ersten Concil verdammt wurden, in dem zweiten angenommen waren. Gregor fiel dieses bei der näheren Untersuchung der Sache jener Presbyter auf, namentlich da er in den Beschlüssen der Ephesinischen Synode nichts von einer Verdammung des Adelphius und Sava fand, die nach der Angabe der Kirche zu Konstantinopel dort verdammt sein sollten [1]. Er war bereits davon überzeugt, dass der achtundzwanzigste Canon des Chalcedonischen Concils, der von der Würde und den Grenzen des Kirchensprengels des Patriarchen von Constantinopel handelt, von der Constantinopolitanischen Kirche verfälscht sei, und muthmasste ähnliches von den Beschlüssen der Ephesinischen Synode. Er bat daher den Patrizier Narses (lib. VI. epist. 14.), alle alten Codices dieser Synode nachzusehen, und

1) Ueber den Adelphius berichtet uns Theodoret (lib. 4. *haeretic. fabul. de Messalinis sive Euchetis et Enthusiastis,* und *H. E.* IV., 11.) Der B. Flavianus von Antiochien griff seine Ketzerei an, Sabbas (oder Sava), Adelphius, Dardes, Symeones, Hermas und Andere folgten, gegen welche Latajus, B. von Milet u. Amphilochius, B. von Ikonium, schrieben. Die Lehre des Adelphius war, dass die Taufe nur die frühern Sünden wegnehme, nicht aber die Wurzel des Bösen ausrotte: nur anhaltendes Gebet könne das Böse mit der Wurzel ausrotten, und den bösen Geist, der vom Anfange dem Menschen mitgegeben sei, aus der Seele treiben. Nach Photius *bibl.* vol. 52. wurde 383 gegen jene Euchytische oder Adelphische Ketzerei vom Amphilochius in Gegenwart von 25 Bischöfen zu Sidas in Pamphylien eine Synode gehalten, welches Walch in s. *Entwurfe einer vollst. Historie d. Kirchenversamml.* Lpzg. 1759. pg. 230. bezweifelt. Auch der B. Flavianus soll über diesen Gegenstand eine Synode gehalten haben. Adelphius verdammte selbst seine Häresie, blieb aber excommunizirt, weil man glaubte, dass seine Reue nicht von Herzen käme.

wenn sich darin dergleichen fände, sie ihm zuzusenden; da er zweifelhaft geworden sei, wolle er über diese Sache nichts dem Patriarchen Johannes schreiben. Indessen war er überzeugt, dass die Römischen Codices mehr Glauben verdienen, als die Griechischen: *quia nos vestra sicut non acumina, ita nec imposturas habemus.* Unter den von dem Patriarchen Johannes angeführten Capiteln der Synode zu Ephesus befand sich auch der Satz: *quia Adae anima in peccato mortua non fuerit, eo quod diabolus in cor hominis non ingrediatur.* Dieser Satz aber widersprach nach Gregors Meinung den Worten *Genesis* 2., 17.: welches Tages Du davon issest, sollst Du des Todes sterben. Denn da Adam noch 900 Jahre nach dem Sündenfalle gelebt habe, so müsse er, wenn Gott nicht lügen solle, an der Seele gestorben sein. Dieses sei auch der Fall, und durch Adam das ganze Menschengeschlecht in die Strafe des Todes und Verderbnisses verurtheilt[1]. Dass Adam aber durch die Sünde an der Seele gestorben sei, ist nicht *a substantia vivendi*, sondern *a qualitate vivendi* zu verstehen, d. h. *ita mortua est, ut beata non esset, non autem mortua, ut non esset.* Die Behauptung, dass der Teufel nicht in das Herz des Menschen eindringen könne, widerlegt Gregor aus *Joh.* 13., 3. 27. Jene Sätze waren Pelagianisch, und es blieb Gregor ein Räthsel, wie desselbe Concil, was Pelagius verdammt, seine Sätze habe annehmen können. Als er nun durch Vergleichung eines sehr alten Codex der Kirche zu Ravenna über die Ephesinische Synode die Richtigkeit seiner Codices bestätigt fand, machte er von solcher Verschiedenheit zwischen seiner und der Byzantinischen Kirche den Patriarchen von Antiochien und Alexandrien eine Anzeige. Später erkannte Gregor aus den Bemerkungen eines ihm von Constantinopel geschickten Codex (*ex annotatione haeretici codicis*), dass dort die sogenannte Räubersynode von Ephesus als das erste Ephesinische Concil galt, und er bat den Anastasius von Antiochien (lib. IX. epist. 49.), die Acten dieser Synode in den Kirchen zu Antiochien und Alexandrien nachzu-

1) *Nos enim primum hominem, qua die peccavit, anima mortuum dicimus, atque per hunc omne genus humanum in hac mortis et corruptionis poena damnatum. Per secundum vero hominem, et modo a morte animae et postmodum ab omni corruptione carnis in aeterna resurrectione liberari nos posse confidimus.*

sehen und ihm mitzutheilen, was sich darüber finde. Denn jene Synode, die sich für die erste ausgebe (*quae sub primae Ephesinae imagine facta est*) billigt einige Bestimmungen des Cölestinus und Pelagius, die doch auf der ersten Synode verdammt sind. Der weitere Verlauf der Sache ist unbekannt geblieben. Es ergiebt sich indessen daraus, wie schon früh die Beschlüsse der Canonen verfälscht wurden, bald absichtlich, z. B. vom Papst Zosimus, der den Afrikanern die Canonen des Concils von Sardika als Beschlüsse des Nicänischen Concils entgegenhielt, bald unabsichtlich, wie wohl in dem vorliegenden Falle durch einen Abschreiber geschah, der wegen der Gleichheit des Ortes die Beschlüsse beider Concilien zusammenwarf. Weder die Lateinische noch die Griechische Kirche haben es in dieser Beziehung an gegenseitigen Vorwürfen der Verfälschung fehlen lassen.

§. 4.

Gregors Verhältniss zu den seinem Patriarchate unterworfenen Metropoliten.

Zu den Metropolitandiöcesen, die dem Römischen Stuhle unterworfen waren, gehörten ausser den in Italien belegenen, schon S. 49 angeführten zu Ravenna, Aquileja und Mailand, auch Gallien, Spanien, Afrika, das occidentalische Illyrien über Dalmatien, und das orientalische Illyrien über Macedonien, Thessalien, der sogenannten *Justinianea prima* (*Provincia Praevalitana*), Achaja und Epirus. Mit Gallien und Spanien stand Gregor in der ersten Periode seines Papstthums nur in sehr geringer Berührung. Desto mehr Anlass gaben ihm die andern Metropoliten, über die Aufrechthaltung der Rechte des Römischen Stuhles und die Ordnung der Kirche zu wachen.

In jeder Provinz hatte Gregor einen Bischof zu seinem Delegaten, der die *vices* des Römischen Stuhles verwaltete und die Privilegien des Römischen Bischofs zu bewachen hatte [1]). Der

1) Die Geschäfte eines Vicars des Römischen Stuhls erhellen am deutlichsten aus der Anordnung eines solchen für die Gallische Kirche lib. V. epist. 44.: *Opportunum esse perspeximus, secundum antiquam consuetudinem fratri nostro Virgilio vices nostras tribuere, quatenus et catholicae fidei integritas, i. e. sanctarum quatuor Synodorum, Deo protegente, sollicita devotione*

Vikar musste für die Aufrechthaltung des katholischen Glaubens der vier allgemeinen Concilien sorgen, die Streitigkeiten der Bischöfe ausgleichen, in schwierigen Dingen mit Beihülfe der Bischöfe entscheiden, alle Kirchensachen untersuchen, und jeden Streit über den Glauben und alles Zweifelhafte an den Römischen Bischof zu seiner Entscheidung berichten. Alle Bischöfe waren diesem Vikare Gehorsam schuldig, mussten auf seinen Befehl zur gemeinsamen Versammlung vor ihm erscheinen, und durften ohne seine Erlaubniss sich nicht auf längere Zeit aus ihrer Diöcese entfernen. Als Zeichen, dass sie die *vices* des Römischen Stuhles verwalteten, übersandte ihnen der Römische Bischof das Pallium, über dessen Gestalt, Bedeutung und Gebrauch noch weiter unten das Nähere gesagt werden wird. In den Gegenden, wo Römische Patrimonien waren, oder in den der Römischen Diöcese unterworfenen Provinzen hatten die Defensoren das Geschäft eines Delegaten, indessen wurden sie auch ausnahmsweise von Gregor zur Verwaltung des Vikariats in andere

servetur: et si inter fratres consacerdotesque nostros aliqua evenerit forte contentio, auctoritatis suae vigore, vicibus nempe Sedis apostolicae functus, discreta moderatione compescat. Cui etiam injunximus, ut si quarundam causarum tale fuerit certamen exortum, in quo aliorum praesentia opus sit, congregatis sibi in numero competenti fratribus et coepiscopis nostris, salubriter hoc servata aequitate discutiat, et canonica integritate definiat. Si quam vero contentionem, quod longe faciat divina potentia, de fidei causa evenire contigerit, aut negotium emerserit, cujus vehemens sit fortasse dubietas, et pro sui magnitudine judicio Sedis apostolicae indigeat: examinata diligentius veritate, relatione sua ad nostram studeat perducere notionem, quatenus a nobis valeat congrua sine dubio sententia terminari. Et quoniam necesse est, ut ad eum, cui nostras vices indulsimus, quoties oportere perspexerit, pro facienda collatione aptis debeant Episcopi temporibus convenire: hortamur ut nullus mandatis ejus inobediens esse praesumat, nec communi congregationi interesse postponet, nisi aut corporis infirmitas quempiam fortasse vetuerit, aut cujusdam eum causae justa excusatio minime venire permiserit. Hi tamen, qui prohibente aliqua necessitate nequeunt in Synodum convenire, loco suo Presbyterum aut Diaconum dirigant: quatenus, quae a nostro Vicario, Deo auxiliante, fuerint definita, ad eum qui absens est, per ipsum, quem miserit, fida relatione perveniant, ut inconvulsa firmitate serventur, et nullius ea audeat occasionis excusatio violare. Hoc etiam vos pariter praevidimus admonendos, ut nullus vestrum ad longinquiora loca sine praefati fratris et coepiscopi nostri Virgilii auctoritate tentet aliquo modo proficisci, scientes, quia et praedecessorum nostrorum, qui vices suas ejus praedecessoribus concesserunt, sic proculdubio mandata definiunt.

Provinzen gesandt, und waren gehalten, über Alles, was in den Metropolitandiöcesen vorfiel, an den Römischen Bischof zu berichten. Zur Ordnung der Sicilianischen Kirche, die seiner eigenen Diöcese unterworfen war, errichtete Gregor auch ein Vikariat, und übergab es dem Bischof Maximianus von Syrakus (lib. II. epist. 7.), jedoch behielt er sich selbst hier die *causae majores* vor (d. h. Untersuchung über den Glauben, Heiligsprechung, Versetzung eines Bischofs, und in diesem speciellen Falle *causae, quae licet privatae, alicujus tamen sunt momenti, nec satis Maximiano perviae*), und traf hier die Anordnung, dass das Vikariat nicht wie anderswo an einen bestimmten Ort gebunden, sondern nur der Person selbst ertheilt werden sollte.

Unter allen seinem Patriarchate unterworfenen Diöcesen verursachte ihm keine mehr Mühen und Aerger, als die Metropolis der Provinz Dalmatien, Salona, jetzt Spalatro genannt. Der Erzbischof von Salona, Natalis, ein den Gastmählern nicht wenig ergebener Mann, hatte seinen Eltern die heiligen Gefässe und Gewänder seiner Kirche schenken wollen, darin aber den Widerspruch seines Archidiakonus Honoratus erfahren, dem nach seinem Amte die Sorge für die Bewahrung der heiligen Gefässe und die Verwaltung der Kirchengüter oblag. Natalis wollte ihn desswegen aus seinem Posten entfernen und machte ihn gegen seinen Willen zum Presbyter, unter dem Vorwande, ihn zu einer höheren Würde zu erheben. Freilich stand der Presbyter höher an Rang als der Archidiakonus, dieser aber hatte mehr Privilegien und eine höhere Einnahme als der Presbyter: die Versetzung war also mehr eine Degradation als eine Erhebung. Honoratus erkannte auch den wahren Grund seiner Entfernung von seinem Posten und protestirte gegen solche gezwungene Erhöhung. Aber Natalis liess sein Verfahren durch eine Synode bestätigen, auf welcher er ihn anklagte, die ihm zur Verwaltung übergebenen Gegenstände nicht gehörig verwahrt zu haben, und dem Honoratus blieb nichts anderes übrig, als der Recurs an den Römischen Stuhl. Er wandte sich darum an Pelagius II. mit der Bitte, in seine frühere Stelle wieder eingesetzt zu werden. Obgleich nun aber Pelagius solches dem Natalis befohlen hatte, fand Gregor doch bei dem Antritte des Papstthums die Sache noch unerledigt, und ermahnte darum noch im Jahre 590

den Erzbischof in sehr milden Ausdrücken, indem er sein Verfahren mit der unter ihnen herrschenden Zwietracht entschuldigt, den Honoratus in seine frühere Stelle wieder einzusetzen. Wenn noch unter ihnen ein Gegenstand des Streites obwalte, so solle er den Archidiakonus und für sich einen Bevollmächtigten nach Rom senden, damit er nach Recht und Wahrheit darüber entscheiden könne (lib. I. epist. 19.). Die Milde Gregors hatte aber keinen Erfolg. Honoratus bekam seine Stelle nicht wieder, und dazu erfuhr Gregor von Natalis, dass er ein Schwelger sei, die Seelsorge vernachlässige und bei seinen Untergebenen keinen Respekt habe. In einem ernsteren Tone wandte er sich daher auf's Neue an Natalis im Jahre 592 und befahl ihm, gleich nach Empfang des Schreibens den Honoratus in seine Würde wieder einzusetzen. Im Falle des Aufschubs soll ihm das Pallium genommen werden, und wenn das noch nichts hilft, soll er vom Abendmahl ausgeschlossen, ja selbst abgesetzt werden. Der an des Honoratus Stelle getreten ist, soll abgesetzt, und wenn er noch ferner seinen Platz zu behaupten sich anmasst, excommunicirt werden. *Tu igitur, Frater carissime*, warnt Gregor, *nequaquam nos amplius provoces, ne duros valde in asperitate sentias, quos erga te positos in caritate contemnis. — Nos nullum pro personali amore defendimus, sed auctore deo normam justitiae, postposita cujuslibet personae acceptione, custodimus* (lib. II. epist. 18.). Seinen Beschluss zeigte er den Bischöfen Dalmatiens an, und übertrug seinem Subdiakonus Antonius, Verwalter des Römischen Patrimonium in Dalmatien, die Ausführung desselben (lib. II. epist. 20); zugleich bat er den Jobinus, Präfecten Illyriens, dem Natalis keine Hülfe zu leisten, weil der um so mehr die kanonische Strafe fühlen müsse, der die kanonische Regel nicht beachte.

Natalis, durch die ernste Sprache des Papstes eingeschüchtert, bewies ohne Zögern seinen Gehorsam und setzte den Honoratus wieder in seine frühere Würde ein, vertheidigte sich aber gegen den ihm von Gregor gemachten Vorwurf, dass er schwelgerische Gastmähler zu sehr liebe. In milden, freundlichen Worten (lib. II. epist. 52.) widerlegte Gregor seine Gründe, und dem Unwillen des Natalis, von Gregor getadelt zu sein, hält er das schöne Wort entgegen: *Ecce Fraternitas tua aegre tulit, se de conviviis a me esse reprehensam, cum*

ego, qui etsi hanc non vita, tamen loco transgredior, ab omnibus corripi, ab omnibus emendari paratus sum. Et hunc solum mihi amicum aestimo, per cujus linguam ante apparitionem districti judicis meae maculas mentis tergo[1]). Obgleich Natalis den Honoratus wieder eingesetzt hatte, wollte Gregor doch noch den Streit, der die Veranlassung war, untersuchen und darin ein Urtheil sprechen. In den Worten, worin Gregor dieses dem Natalis anzeigte, sprach er zugleich die Grundsätze aus, nach welchen er gegen die Kirchen verfuhr. *Quod vero*, sagt er nämlich, *dicitis, nostris temporibus debere servari, quae a meis quoque praedecessoribus tradita atque custodita sunt, absit hoc a me, ut statuta majorum consacerdotibus meis in qualibet Ecclesia infringam: quia mihi injuriam facio, si fratrum meorum jura perturbo. Sed cum responsales vestri advenerint, quae inter vos et praefatum Honoratum Archidiaconum sint justa, cognoscam; et ex ipso meo examine perpendetis, quia si pars vestra per justitiam fulta est, nihil adversum a me perferetis, sicut nec ante pertulistis. Sin vero saepe fato Honorato Archidiacono in assertione sua justitia suffragatur, ex ejus absolutione monstrabo, quia personas etiam, quas novi, in judicio non agnosco.* Diese Gerechtigkeit, die bei Verwaltung des Rechts keine Freundschaft und persönliche Zuneigung anerkannte, ist ein Grundzug im Charakter Gregors. Freilich mochte das energische Verfahren des Papstes bei der Durchführung seiner Rechte hin und wieder Zweifel erregen über seine Anerkennung der Gerechtsame, welche die einzelnen Kirchen für sich in Anspruch nahmen, und von verschiedenen Seiten finden wir auch solche Bedenken gegen Gregor ausgesprochen; allein er wiederholt es oft mit Entschiedenheit, dass

1) Gregor lobt den Natalis über seinen Eifer, die Ketzer zu bekehren. *Sed curae vobis esse necesse est, ut ipsi quoque, qui intra sanctae Ecclesiae gremium continentur, ita vivant, quatenus ejus adversarii pravis moribus non existent. Nam si non divino desiderio, sed terrenis cupiditatibus voluptatibusque deserviunt, intra ejus gremium filii alieni nutriuntur.* — Charakteristisch für Gregors Ansicht über die Gewalt des Römischen Bischofs ist in diesem Briefe die Aeusserung, die er bei Erwähnung des Ungehorsams des Natalis ausspricht: *Quod si quilibet ex quatuor Patriarchis fecisset, sine gravissimo scandalo tanta contumacia transire nullo modo potuisset.*

er ebensowenig, als er geneigt sei, ein in der Vorzeit erworbenes oder ausgeübtes Privilegium der Römischen Kirche aufzugeben, Eingriffe in die wohlerworbenen Rechte der ihm unterworfenen Kirchen machen wolle, sobald sie von seinen Vorfahren anerkannt seien und mit den Rechten des apostolischen Stuhles nicht in Widerspruch stehen. Natalis übersandte dem Befehle Gregors gemäss zur endlichen Entscheidung der Sache einen Bevollmächtigten nach Rom, aber er erlebte das Urtheil nicht: erst nach seinem Tode im Jahre 593 erfolgte die gänzliche Freisprechung des Honoratus.

Kaum war diese Sache beendet, so brach ein neuer und heftiger Streit über die Anerkennung der Autorität des römischen Bischofs in derselben Kirche aus. Als Gregor nämlich durch das Gericht den Tod des Natalis erfahren hatte, befahl er seinem Subdiakonus Antonius, dafür zu sorgen, dass ohne Anwendung von Simonie und Connexionen von Clerus und Volke einmüthig ein Bischof erwählt, und über die Wahl nach Rom berichtet würde, damit er gemäss der alten Sitte vom Papste die Bestätigung der Wahl erlange (lib. III. epist. 22. 47.). Zugleich sollte Antonius in Verbindung mit dem Diakonus Respectus und dem ersten Notar Stephanus ein Inventar über die Kirchengüter aufnehmen, damit ein solcher Streit, wie er unter dem vorigen Bischof stattgefunden hatte, nicht wieder ausbreche. Da Gregor ferner an dem Bischof Malchus, früher Verwalter des Römischen Patrimonium, einem Manne von intriguantem, auf seinen Vortheil sehr bedachtem Charakter, um so mehr eine Einmischung in die Wahl befürchtete, da dieser bei der Verschleuderung des Kirchengutes unter Natalis thätig gewesen war und eine Rechenschaftsablegung gegen den künftigen Bischof besorgen musste; so befahl er ihm unter Androhung nicht geringer Strafe, sich auf keine Weise in die Erwählung des neuen Bischofs zu mischen. Die Wahl ging vor sich; ein grosser Theil des Clerus wählte den bekannten Archidiakonus Honoratus, und berichtete darüber der Vorschrift gemäss an Gregor. Dieser gab seine Bestätigung, und ermahnte den Clerus, standhaft bei der Wahl zu bleiben; denn allerdings war diese nicht, wie es sonst der Fall sein musste, einstimmig gewesen. Ein anderer Theil des Clerus nämlich hatte, nicht ohne Einwirkung des Malchus, aus Furcht vor der Strenge des Honoratus, den

Maximus zum Bischof gewählt. Antonius suchte nun auch die dem Honoratus abgeneigten Bischöfe zu gewinnen. Als diese aber bei der Wahl des Maximus beharrten, richtete Gregor ein ernstes Schreiben an sie (lib. IV. epist. 10.), worin er ihr weltliches Leben und ihre unpriesterliche Handlungen strenge tadelt, und ihnen unter Androhung des Bannes in der Autorität des Apostel Petrus befiehlt, keinen ohne seine Einwilligung als Bischof in Salona zu ordiniren. Um ihren Gehorsam leichter zu machen, bestand er nicht mehr auf den Honoratus, und versprach, Jeden, den sie aus freiem Willen einstimmig zum Bischof erwählten, zu bestätigen, nur mit Ausnahme des Maximus, der, wenn er sein Leben nicht ändere, vom Priesterstande ausgeschlossen werden solle. Nach dieser Erklärung war ein Rückschritt nicht mehr möglich; entweder mussten die Bischöfe nachgeben, oder die Autorität des Römischen Stuhles war compromittirt, und andere Kirchen mochten daraus eine Gelegenheit nehmen, Aehnliches zu beginnen. Das erkannte auch Gregor und betrieb darum diese Angelegenheit trotz ihrer ungünstigen Wendung mit dem grössten Eifer. Die Bischöfe kehrten sich nicht an den Befehl des Papstes, und ordinirten trotz des Verbotes den Maximus, der sich dazu durch die Begünstigung des Präfecten Dalmatiens, Marcellus, welchen er durch reichliche Spenden aus dem Kirchenschatze gewonnen hatte, die Erlaubniss von dem Kaiser Mauritius zu verschaffen wusste. Freilich suchte ein grosser Theil des Clerus in Verbindung mit dem Römischen Subdiakonus Antonius die Ordination zu verhindern; allein Maximus fand bei dem Präfecten militärische Hülfe, die Widerspenstigen wurden nicht ohne Blutvergiessen auseinander getrieben (namentlich der Verwalter des Römischen Patrimonium konnte nur durch die Flucht sein Leben retten), und so des Kaisers Wille durch die bewaffnete Macht gegen die Entscheidung des Römischen Stuhles durchgesetzt. Gregor war über diese offenbare Vernachlässigung seiner Gebote auf das Höchste aufgebracht und durch den Befehl des Kaisers bitter gekränkt. Er konnte und wollte es noch nicht glauben, dass der Kaiser so willkührlich die Rechte des Römischen Bischofs verletzt habe, und liess sich daher durch seinen Apokrisiarius bei dem Mauritius nach den näheren Umständen erkundigen. Unterdessen schickte er dem Maximus, den er *praesumtor in Salona* nennt, im Mai

594 den Befehl, bis nach genauerer Untersuchung des Handels vom Römischen Stuhl sich nebst den Bischöfen, die ihn ordinirt hatten, jeder priesterlichen Amtshandlung und namentlich der Feier der Messe zu enthalten, bei Strafe des Bannes (lib. IV. epist. 20.). Dass Maximus nicht nachgeben würde, war vorauszusehen. Im Vertrauen auf den Schutz des Kaisers und seiner Beamten trotzte er dem Befehle des Papstes, liess dessen Dekret öffentlich zerreissen, und fuhr fort nach wie vor, seine priesterlichen Handlungen zu verrichten. Die Autorität des Papstes war also öffentlich verspottet, und ein Nachgeben von Rom durfte um so weniger geschehen, je schwankender dadurch in allen Diöcesen die Macht des römischen Stuhles geworden wäre. Gregor war auch nicht der Mann, solche Verspottung ruhig zu ertragen und nachzugeben, obgleich die Aussicht auf einen günstigen Erfolg geringer geworden war [1]). Denn durch seinen Responsalen hatte er erfahren, dass der Kaiser sich allerdings hatte verleiten lassen, die Erlaubniss zur Ordination des Maximus zu ertheilen, und Mauritius bat ihn selbst, in diesem Punkte nicht auf seiner Meinung zu bestehen. Durch seine abhängige Stellung vom Hofe in Constantinopel war Gregor also genöthigt, in Einem Punkte von seiner ursprünglichen Absicht nachzulassen. Obgleich er nicht umhin konnte, das Unrechtmässige eines solchen Eingriffes in die Rechte des Römischen Patriarchates ernst zu rügen, beschloss er doch, das Geschehene gut zu heissen, und die Ordination des Maximus so anzusehen, als ob sie mit seinem Willen geschehen sei. Um so fester aber bestand er darauf, die Sache des Maximus in Rom zu untersuchen, und über die Anklage der Simonie und besonders über den Punkt, dass jener mit Verachtung des päpstlichen Befehls und Bannes die Messe gefeiert habe, zu entscheiden. Dieses konnte man denn auch, ohne allzu ungerecht zu verfahren, in Constantinopel nicht missbilligen, und Maximus bekam daher den kaiserlichen Befehl, sich nach Rom zu begeben. Dagegen aber protestirte er auf das Heftigste, berief sich auf die Rechtmässigkeit seiner

1) Seinem Responsalen Sabinianus in Constantinopel schreibt er lib. IV. epist. 47: *Quod ego qualiter patiar scis, qui ante paratior sum mori, quam beati Petri Apostoli Ecclesiam meis diebus degenerare. Mores autem meos bene cognitos habes, quia diu porto: sed si semel deliberavero non portare, contra omnia pericula laetus vado.*

Wahl und behauptete, allerdings in Einstimmung mit der frühe Praxis der Kirche, dass seine Sache nur in Salona selbst, s nem Wohnorte, aber nicht in Rom untersucht werden könn Er sandte einen Geistlichen an den Kaiser, ihm dieses vorz stellen und zu erklären, dass er sich bei der bekannten Gra samkeit Gregors in die grösste Gefahr begebe, wenn er na Rom gehe, da der Papst erst kürzlich den Bischof Malchus, d sich in Rom rechtfertigen sollte, habe ins Gefängniss werf und tödten lassen. Diesen Malchus hatte Gregor nach Rom b rufen, um über seine Verwaltung des Römischen Patrimoniu in Dalmatien Rechenschaft abzulegen, er wurde aber nach de Zeugnisse Gregors selbst lib IV. epist. 47. weder gefangen g halten, noch litt er sonst eine Bedrängniss, sondern an de Tage, an welchem seine Sache untersucht und er verurthei wurde, war er ohne Wissen Gregors vom Notar Bonifacius z einer Mahlzeit eingeladen und starb plötzlich in der darauffolge den Nacht. Gregor nahm den ihm vom Maximus gemachte Vorwurf mit dem grössten Unwillen auf; jedoch da in Constar tinopel Manches geglaubt wurde, was seine Feinde von ihm ve breiteten, so hielt er eine Rechtfertigung seiner Person nich für unnöthig [1]). Ein solcher Verdacht des Mordes konnte in dessen nur dem glaublich erscheinen, der mit der Denk- un Handlungsweise Gregors durchaus unbekannt war, und jed Rechtfertigung, dass er den Tod des Malchus weder gewoll noch, wenn dieser ein gewaltsamer gewesen sein sollte, darun gewusst habe, erscheint auch für seinen Biographen unnöthig.

Der Kaiser, der nach Joh. Diac. IV., 9. durch einen An theil an den Kirchengütern zu Salona gewonnen war, konnt nun freilich nicht gebieten, dass Gregor den Maximus ohn Weiteres von den angeklagten Vergehungen freisprechen sollte allein er liess ihn doch ermahnen, denselben, wenn er nach Rom komme, ehrenvoll aufzunehmen. Obwohl Gregor nach sei ner persönlichen Milde selbst wünschte, dass Maximus in den

1) Er liess dem Kaiser durch seinen Responsalen sagen: *quia si ego servus eorum (Imperatorum) in morte Longobardorum miscere voluissem, hodie Longobardorum gens nec regem, nec duces, nec comites haberet, atque in summa confusione esset divisa. Sed quia Deum timeo, in mortem cujuslibet hominis me miscere formido.*

angeklagten Punkten als unschuldig möchte erfunden werden, erschien ihm doch eine solche Zumuthung des Kaisers sehr merkwürdig. Er äusserte sich auch darüber auf eine bittere Weise gegen die Kaiserin [1]), und verweigerte hier dem Kaiser den Gehorsam. Die Sache blieb also noch unentschieden und mehre Jahre verflossen auch noch, ehe Gregor alle Widerwärtigkeiten überwinden konnte. Der weitere Verlauf dieser Angelegenheit gehört der nächsten Periode des Pontificates an, und wird dort ihrem endlichen Resultate nach berichtet werden.

Während Gregor mit dem Maximus noch über die Anerkennung der Römischen Autorität kämpfte, hatte er diese in einer andern Angelegenheit, welche ebenfalls in Illyrien ihren Ursprung hatte, siegreich durchgeführt. Hier, dem eigentlichen Illyrien, dessen Metropolis die Stadt *prima Justinianea* (Lokris) war, hatten die Bischöfe einmüthig im Jahre 592 den Bischof Johannes zu ihrem Metropoliten erwählt, und Gregor hatte diese Wahl, da auch der Kaiser nichts gegen den Erwählten einzuwenden hatte, bestätigt [2]). Die Einigkeit der Illyrischen Bischöfe dauerte aber nicht lange. Der Bischof von Theben, Hadrian, kam zu Gregor nach Rom und beklagte sich über die Bischöfe Johannes von Lokris und Johannes von Larissa, dass sie ihn auf ungesetzliche und unkanonische Weise abgesetzt hätten. Gregor wartete lange, ob nicht von der Gegenparthei Jemand nach Rom geschickt würde, um sich gegen die Anklage zu vertheidigen; als dies aber nicht geschah, liess er sich die

1) Lib. V. epist. 21. *Valde grave est, ut vir, de quo tanta et talia nuntiantur, cum ante requiri et discuti debeat, honoretur. Et si Episcoporum causae mihi comissorum apud piisimos Dominos aliorum patrociniis disponuntur, infelix ego in Ecclesia ista quid facio! Sed ut Episcopi mei me despiciant et contra me refugium ad saeculares judices habeant, omnipotenti Deo gratias ago, peccatis meis deputo. Hoc tamen breviter suggero, quia aliquantulum exspecto, et si ad me diu venire distulerit, in eo exercere districtionem canonicam nullo modo cessabo.*

3) Er befahl in seinem Bestätigungsdekrete (lib. II. epist. 23.) dem Johannes, keinen Geistlichen um Geld zu ordiniren, und um ihm zu zeigen, dass kein Geld Einfluss auf die Wahl und Ordination der Geistlichen haben müsse, wollte er auch die Geschenke nicht annehmen, die ihm Johannes hatte überreichen lassen. Bloss die Wendung des Gesandten des Johannes, dass sie für den Apostel Petrus bestimmt seien, konnte ihn zur Annahme der Geschenke bewegen.

Akten über diesen Gegenstand vorlegen. Daraus ergab sich dass Hadrian zwei Diakonen, den einen wegen Unkeuschheit den anderen wegen Unterschleifs des Kirchengutes, abgesetzt hatte. Diese verklagten ihren Bischof bei dem Kaiser wegen Geldsachen und Criminalvergehen. Der Kaiser befahl dem Bischof Johannes von Larissa die Sache nach dem Rechte und der Canonen zu untersuchen, so dass er über die Geldsache selbst ein Urtheil sprechen, und in der Criminalsache das Resultat seiner Untersuchung nach Constantinopel berichten sollte. Johannes ohne zu berücksichtigen, dass die Ankläger persönliche Feinde des Beklagten waren und bereits ein Falsum begangen hatten, bewies sich in der Untersuchung mehr als Feind Hadrians denn als seinen gerechten Richter. Der Criminalpunkt war dieser, dass Hadrian einen Thebanischen Bischof Stephanus, obgleich ihm sein ärgerliches Leben bekannt gewesen sei, nicht abgesetzt habe. Aus dem Zeugenverhöre ergab sich aber, dass Hadrian nichts davon gewusst hatte. Auch in einem andern Punkte, dass auf Hadrians Befehl Kinder an der Taufe verhindert und deshalb ungetauft gestorben seien, rechtfertigten die Zeugen den Bischof. Dennoch erklärte Johannes von Larissa Hadrian für schuldig. Dieser appellirte dagegen an den Kaiser, Johannes aber liess ihn ins Gefängniss werfen, und zwang ihn durch harte Behandlung, sich wenn auch in zweideutigen und dunklen Worten schriftlich für schuldig zu erklären. Der Kaiser übergab die Revision der Sache dem Römischen Apokrisiarius Honoratus und dem Notar Sebastianus, nach deren Bericht Hadrian freigesprochen wurde. Allein seine Feinde ruhten nicht, sie machinirten so lange, bis sie einen neuen kaiserlichen Befehl erhielten, dass der Erzbischof Johannes von Lokris noch einmal die Sache untersuchen sollte. Dieser wandte auch mancherlei Kunstgriffe an, um einen Anklagepunkt gegen den Hadrian zu finden, namentlich wurde ein Diakonus Demetrius, der nicht gegen seinen Bischof zeugen wollte, von ihm abgesetzt und dem Proconsul übergeben, dass er die Tortur an ihm versuche. Dies Verfahren hatte aber nicht das beabsichtigte Resultat und es wollte sich kein triftiger Grund finden. Dennoch verurtheilte Johannes von Lokris Hadrian zur Absetzung. Hadrian wandte sich jetzt an Gregor, und dieser cassirte nach genauer Untersuchung der Akten das Urtheil und setzte Hadrian wieder in seinen Bischofssitz ein.

Dem Johannes von Larissa nahm er, wie schon Pelagius II. befohlen hatte, jede Gewalt, die er bisher über die Kirche von Theben besass und dekretirte, dass jede diese Kirche betreffende Angelegenheit, wenn sie gering sei, durch den päpstlichen Gesandten in Constantinopel, wenn sie schwierig sei, in Rom selbst entschieden werden solle: jede Einmischung des Bischofs von Larissa in die Angelegenheiten der Thebanischen Kirche bedrohte er mit der Strafe lebenslänglicher Excommunikation. Gegen den Bischof Johannes von Lokris verfuhr er noch schärfer, weil er seine *vices* verwaltete, drohte in jedem ähnlichen Falle mit der strengsten Strafe und excommunicirte ihn theils wegen seines ungerechten Verfahrens, theils weil er das Urtheil des päpstlichen Responsalen umgestossen habe, auf 30 Tage.

Weniger Ungelegenheiten als die entferntere Provinz Illyrien verursachten Gregor die Metropoliten Italiens: hier galt die höchste Auctorität des Petrinischen Sitzes als ausgemacht, daher gab es hier keine Veranlassung, dieselbe erst durch Kämpfe siegreich durchzuführen. Der einzige wichtigere Streit betraf nur die Art und Weise, wie das Pallium, welches der Römische Bischof ertheilte, getragen werden sollte.

Es ist schon erwähnt, dass in der Regel den Metropoliten das Pallium als Zeichen des Vikariates für die Römische Kirche ertheilt wurde. Nur ausnahmsweise kommt es vor, dass in dieser Zeit auch anderen Bischöfen, von denen sich die Römische Kirche Vortheile versprach, dasselbe verliehen wurde. Seit dem Papste Symmachus wurde das Pallium ertheilt, doch war die Ertheilung desselben nicht für die Ausübung der kirchlichen Autorität nothwendig, wie später seit dem Jahre 742, es war vielmehr eine freiwillige, Einzelnen ertheilte Gabe des Römischen Stuhles. Bei auswärtigen Bischöfen war die Einstimmung des Kaisers nothwendig (lib. IX. epist. 11.), wohl aus dem Grunde, weil der Kaiser befürchtete, der Römische Bischof möchte solche Verleihungen dazu benutzen, der Regierung feindliche Anknüpfungen in fremden Ländern unter diesem Vorwande zu machen. Deshalb wünschte Gregor denn auch, dass der auswärtige Bischof, dem das Pallium zugedacht war, selbst *fortiter* darum bitten sollte (lib. IX. epist. 11.), während in den Provinzen des Griechischen Reiches ohne solche Bitte das Pallium ertheilt wurde. Auch dem Bischof Leander von Hispalis gab Gregor das Pal-

lium, ohne dass er darum bat (lib. IX. epist. 121., 122.) woh
weil bei Spanien der Kaiser weniger als bei Gallien Misstraue
in den Papst setzen konnte. Das Pallium konnte dem Inhabe
auch wieder entzogen werden, welches indessen nur in dem Fall
geschah, wenn der Bischof, der es trug, durch hartnäckige
Ungehorsam gegen den Römischen Bischof sich der Gnade de
Apostels Petrus unwerth gemacht hatte. Wer das Pallium vo
Rom erhielt, hatte einen Ehrenrang und eine Art von Oberau
sicht über die anderen Bischöfe (lib. IX. epist. 108.). Die Ge
schenke, welche früher für die Verleihung des Pallium de
Römischen Bischof gereicht zu werden pflegten, nahm Grego
nicht an, weil er solches für Simonie hielt, und verordnete au
der Synode zu Rom am 5. Juli 595, dass es in der Zukunf
immer *gratis* ertheilt werden sollte (lib. V. epist. 57. *Ac*
Syn. Later. 595. can. 5.)

Es ist bestritten, ob zur Zeit Gregors das Pallium der Rö
mischen Kirche die Gestalt hatte, welche in der Griechische
Kirche üblich war, oder welche später in der Lateinischen Kirch
getragen wurde. Ueber die letztere Form belehrt uns Inno
cens III. lib. I. *Myst. Missae* cp. 63. Das Pallium war da
nach aus weisser Wolle gemacht, mit einem Gürtel, der di
Schultern verband, und zwei Bändern oder Schnüren, die an de
vordern und hintern Seite herabhingen. An der linken Seit
wurde das Pallium doppelt getragen, zum Zeichen, dass man di
Beschwerden des gegenwärtigen Lebens ertragen müsse, an de
rechten Seite, welche die Ruhe des ewigen Lebens darstell
nur einfach, damit man nach dieser Ruhe besonders strebe. An
dem Pallium waren vier purpurfarbige Kreuze (später von schwa
zer Farbe), wodurch die vier Cardinaltugenden angedeutet wu
den. Sie waren mit Purpur gefärbt, weil erst durch das Bl
des Kreuzes Christi die Tugenden ihre wahre Bedeutung erha
ten. Das Kreuz, welches die Gerechtigkeit bezeichnete, sass a
der vordern Seite, die Klugheit an der hinteren, die Tapferke
an der linken, da sie zur Ertragung des gegenwärtigen Lebe
nöthig war, und die Mässigkeit an der rechten Seite. Die dre
Nadeln am Pallium bedeuten die Liebe zum Nächsten, welch
die Seele durch Schmerzen verwundet, die Verwaltung de
Pflicht, die durch Mühe, und das Gericht, das durch Schrecke
die Seele verwundet. Die erste Nadel sass vorne, die zweit

hinten, die dritte an der linken Schulter; an der rechten war keine Nadel, weil in der ewigen Ruhe kein Stachel und Schmerz ist. Die Kette, durch welche das Pallium an beiden Schultern verbunden wurde, bezeichnete die Furcht vor der Strafe, welche von dem Verbotenen abhalten und die Liebe zur Gerechtigkeit mässigen sollte. An den beiden Schnüren sassen unten zwei Stücke Metall von Blei, mit schwarzer Seide umgeben. In der Griechischen Kirche hatte man einen Gürtel (Pallium, auch *ὠμοφοριον*, *ῥαβδος*, *σακκος*, *πολυτανριον* genannt), der etwas länger und breiter als der Priesterrock war, und um den Hals getragen wurde; die rechte Seite war viel länger und ging bis zur Erde, und wurde über die linke Schulter nach dem Rücken geworfen, so dass das eine Kreuz auf dem Rücken sass, das zweite an der rechten, das dritte an der linken Seite, und das vierte an dem Theile des Pallium, der von der linken Schulter herabhing. Nach Joh. Diac. IV., 84.[1]) war das in der Griechischen Kirche gebräuchliche Pallium auch in Rom üblich.

Das Pallium wurde gewöhnlich nur bei der Messe getragen von der Zeit, wenn die den Bischof begrüssenden aus der Sakristei weggegangen waren, bis zum Vorlesen des Evangeliums. Dann stand der Bischof auf, legte es ab, und übergab es einem Diakonus, um dadurch seine Unterwerfung unter den Erlöser anzudeuten. Es wurde auch ausdrücklich von Gregor den Bischöfen nur für den Gebrauch während der Messe verliehen. Der Bischof Johannes von Ravenna machte darin eigenwillig eine Aenderung, und trug das Pallium selbst auf den Strassen, indem er sich dafür auf alte Privilegien seiner Kirche berief. Er gerieth dadurch in einen langwierigen Streit mit Gregor, der ihn erst durch seinen Notar Castorius freundschaftlich ermahnen liess (Joh. Diac. IV., 2. ff.), solches nachzulassen, und als dieses nichts half, der Papst auch nichts über solche angebliche

1) Er sagt hier von dem Pallium, welches Gregor trug: *Pallio mediocri a dextro videlicet humero sub pectore super stomachum circulatim deducto; deinde sursum per sinistrum humerum post tergum deposito, cujus pars altera super eundem humerum veniens propria rectitudine, non per medium corporis, sed ex latere pendet.* Vgl. über die Form des Pallium *Angeli Roccae observationes ad Greg. Papae imagines. Oper. Gr. ed. Bened.* Tom. IV. pg. 318.

Privilegien in seinen Archiven fand, ihm auf das strengste wiederholt verbot, das Pallium ausser der Messe zu gebrauchen, wenn er nicht die Privilegien, worauf er sich berief, selbst vorzeigte. Auf die Fürbitte des Exarchen Romanus aber und anderer angesehener Männer Ravennas erlaubte er dem Johannes, da er aus einer freilich sehr zweifelhaften Quelle erfahren hatte, dass früher in Ravenna bei den Litanien an dem Feste Johannes des Täufers, des Petrus und des Märtyrer Apollinaris das Pallium getragen sei, bis zur ausgemachten Sache das Pallium bei den feierlichen Litanien an den gedachten Tagen und an der Feier seiner Ordination, allein nicht während der Gegenwart der Laien in der Sakristei, zu tragen (lib. V. epist. 11.). Damit aber war Johannes noch nicht zufrieden, und veranlasste dadurch eine scharfe Erwiderung des Papstes, der diese Gelegenheit benutzte, ihm über seine Doppelzüngigkeit, seinen Stolz gegen die Geistlichen, seine harte Behandlung der Sklaven, sein ernstes Missfallen zu erkennen zu geben (lib. V. epist. 15.). Als nach dem bald darauf erfolgten Tode des Johannes, im Anfange des Jahres 595, Marinianus, Gregors Freund, Erzbischof von Ravenna geworden war, ertheilte ihm Gregor das Pallium nur unter einer Bedingung (lib. V. epist. 56.): *Quo non aliter te uti memineris, nisi in popria tuae civitatis dimissis jam filiis Ecclesia procedens a salutatorio* (Sakristei) *ad sacra Missarum solemnia celebranda: peractis vero Missis, idem in salutatorio rursum curabis deponere. Extra Ecclesiam vero non amplius illo tibi, nisi quater in anno, in litaniis, quas ad decessorem tuum Johannem expressimus uti permittimus; hoc nihilominus admonentes, ut sicut a nobis hujusmodi decoris usum ad sacerdotalis officii honorem largiente Domino percepisti, ita etiam morum atque actuum probitate ad Christi gloriam susceptum adornare contendas officium.* Hatte Gregor geglaubt, jetzt den Streit beendet zu sehen, da der Mann, mit dem er lange in seinem Kloster in der innigsten Freundschaft gelebt hatte, Bischof geworden war, so täuschte er sich, denn Marinianus, vielleicht durch die Geistlichen seiner Kirche dazu genöthigt, verlangte das Pallium bei allen Litanien tragen zu dürfen, wie es nach seiner Behauptung sonst in Ravenna geschehen sei. Gregor befahl darum dem Notar Castorius, den Archidiakonus der

Kirche zu Ravenna, die ältern Geistlichen, welche schon vor dem Johannes im Amte gewesen waren, und andere ältere glaubwürdige Personen vor dem Leichnam des heiligen Apollinaris eidlich versichern zu lassen, an welchen Tagen vor dem Johannes öffentlich und bei Anwesenheit des Römischen Notars das Pallium getragen sei, da er die begründeten Rechte der Ravennatischen Kirche erhalten wollte. Da es an Zeugen fehlte, konnte der Eid nicht geschworen werden. Gregor wartete noch drei Jahre, und da auch dann die Ansprüche des Erzbischofs von Ravenna nicht erwiesen werden konnten, beharrte er bei seiner einmal ausgesprochenen Entscheidung.

Dieser obwohl sonst nicht wichtige Streit liefert einen klaren Beitrag zur Charakteristik der Handlungsweise Gregors, der ebensowenig eine Erhebung des Metropoliten gegen die Entscheidungen des Römischen Stuhles, als eine Kränkung der rechtlich begründeten Ansprüche jeder Einzelkirche duldete. Die Anmassung des Erzbischofs von Ravenna erschien ihm unverträglich mit der Demuth, die dem Priester geziemte. Wie er selbst auf äussern Prunk und Nimbus, um der Eitelkeit zu fröhnen, wenig gab, so wollte er auch nicht, dass ein anderer Priester in solchen Sachen seinen Ruhm und seine Ehre suchen sollte.

Wenden wir uns jetzt nach der Darstellung der einzelnen wichtigeren Streitigkeiten zur Betrachtung der Verhältnisse der Metropoliten zum Römischen Stuhl. Es ist schon erwähnt, dass kein Metropolit ohne Bestätigung des Römischen Stuhles ordinirt werden konnte. Gleich nach empfangener Nachricht von dem Tode eines Metropoliten übergab Gregor während der Vakanzzeit die Visitation der Kirche einem andern Bischof, der namentlich für die Bewahrung der Kirchengüter zu sorgen hatte (lib. V. epist. 25.). Dann ermahnte er Clerus und Volk an dem vakanten Bischofssitze zur Wahl, die unter der Aufsicht des sich am Orte aufhaltenden Römischen Responsalen, der gewöhnlich der Verwalter des Römischen Patrimonium war, vorgenommen werden musste (lib. V. epist. 23.). Die Wahlacten wurden nach Rom gesandt, und wenn nichts Uncanonisches vorgefallen war, pflegte die Bestätigung des Erwählten nicht verweigert zu werden. Da es jedoch Gregor Ernst war mit der Besserung des geistlichen Standes, so fand sich auch wohl die Gelegenheit, eine geschehene Wahl umzustossen. Solches ereignete sich z. B. in

Ravenna nach dem Tode des Johannes. Vielleicht in Folge besonderer Umstände befahl er hier seinem Responsalen Castorius, wenn Einer der zwei erwählt sei, fünf Presbyter und ebensoviele Diakonen, nöthigen Falles auch mehre Geistliche, nach Rom zu senden, damit er in ihrer Gegenwart unverzüglich über die Gültigkeit der Wahl entscheiden könne. Der Exarch Romanus hatte Gregor seinen Wunsch mittheilen lassen, den Archidiakonus Donatus als Nachfolger des Johannes bestätigt zu sehen Eine Untersuchung über das Leben desselben, welche Gregor bei jedem neugewählten Bischof vornahm, ergab aber seine Untauglichkeit, und seine Ordination wurde in Rom verboten. Eine andere Parthei hatte den Presbyter Johannes erwählt, da dieser aber die Psalmen nicht kannte, welches nach dem zweiten Canon des zweiten Nicänischen Concils nothwendig war, wurde auch dieser nicht bestätigt. Es musste also eine neue Wahl vorgenommen werden, auf welcher Marinianus erwählt wurde, der sich anfangs weigerte, den Bischofssitz einzunehmen, aber von Gregor zur Uebernahme desselben aufgefordert wurde (lib. V. epist. 23. 48.). Als Zeichen der Bestätigung schickte Gregor das Pallium, wobei er dem Erwählten eine Ermahnung gab, wie er seinen Bischofssitz verwalten sollte.

Von den Metropoliten forderte Gregor Gehorsam gegen seine Befehle. Er ermahnte sie nicht nur, die Missbräuche in ihren Kirchen abzuschaffen, sondern befahl es ihnen (lib. I. epist. 45. V. 1.). Er befahl ihnen, Sorgfalt zu tragen über die Sitten der ihnen unterworfenen Bischöfe, verlangte von diesen Gehorsam gegen die Metropoliten und bedrohte die Widerspenstigen mit harter Strafe (lib. V. epist. 10.). Jede Klage der Bischöfe über ihre Vorgesetzten untersuchte er genau und schützte sie gegen unrechtmässige Entscheidungen. Bei obwaltenden Streitigkeiten der Bischöfe forderte er die Metropoliten zur Entscheidung auf (lib. II. epist. 30.), verlangte aber, wenn diese die Sache nicht schlichten konnten, dass sie in Rom entschieden werden sollte. Freilich mit dieser letztern Forderung Gregors war man nicht allenthalben zufrieden, aber bei einer Weigerung bestand er um so hartnäckiger darauf, dass er allein die Sache entscheiden wolle. Ein Beispiel davon liefert eine Streitigkeit des Abtes Claudius mit der Kirche zu Ravenna, die Gregor hatte in Rom entscheiden wollen. Der Erzbischof Marinianus hatte auch dem Befehle

Gregors gehorchend die betreffenden Personen nach Rom geschickt, allein dabei heftigen Widerstand bei seinen Geistlichen erfahren, die das Verlangen des Papstes für ungesetzlich erklärten [1]. Der Widerstand der Geistlichen hatte in der gesetzlichen Bestimmung seinen Grund, dass jeder Streit an dem Orte entschieden werden sollte, wo er entstanden war, wenn nicht die Richter verdächtig waren, oder einer der Betheiligten appellirt hatte. Gregor aber betrachtete den Apostolischen Stuhl als die höchste Instanz, von welcher als dem allgemeinen Oberherrn jede wichtige Angelegenheit entschieden werden müsste, und drang auch in dem vorliegenden Falle mit Hülfe des Marinianus durch.

Viele Unannehmlichkeiten verursachte Gregor der Erzbischof Januarius von Cagliari auf Sardinien; fast seine ganze Amtsführung gab ihm Gelegenheit zu oft hartem und bitterm Tadel gegen diesen alten, einfältigen Mann, so dass er auch häufig zur Untersuchung und Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten Gesandte nach Sardinien schicken musste. Ausser den Unordnungen der Sardinischen Kirche, dem Mangel an Achtung des Januarius bei den Geistlichen, seiner Nachlässigkeit und seinem ungerechten Verfahren, tadelte er besonders die geringe Sorgfalt, welche Januarius auf die Erhaltung des christlichen Glaubens wandte, so dass selbst die Bauern der Kirche noch in ihrem Heidenthum beharren durften (lib. IV. epist. 26.). In Sardinien war noch das Heidenthum in mehreren Gegenden nicht ausgerottet, namentlich das Volk der Barbariciner, welches einen eig-

---

1) Aus seinem Schreiben an Marinianus heben wir folgende Worte als characteristisch heraus (lib. VI. epist. 24.): *Scripta Fraternitatis vestrae suscepimus, in quibus indicastis, quosdam de clero et populo clamitasse, contra leges et canones esse, ut inter ecclesiam vestram et Claudium Abbatem causa hic examinari ac judicari debeat. Qui si Ecclesiasticum ordinem, vel inter quos agitur, nossent advertere, se a superflua querela modis omnibus abstinerent praesertim quia nec causa dici illic potuit, ubi se praedictus Abbas a decessore vestro questus est injustitiam pertulisse, et ex ea hactenus laborare. Hoc enim poterat fortassis opponi, si non* a d m a j o r e m *recurreret et apud eum causae suae peteret meritum terminari. Numquid non ipse nosti, quia causa, quae a Johanne presbytero contra Johannem Constantinopolitanum fratrem et coepiscopum nostrum orta est,* s e c u n d u m c a n o n e s *ad sedem apostolicam recurrit, et nostra sententia definita? Si ergo de illa civitate, ubi princeps est, ad nostram causa cognitionem deducta est, quanto magis negotium, quod intra vos est, hic est veritate cognita terminandum!*

nen vom Kaiser unabhängigen Herzog hatte, war ganz heidnisch, mit Ausnahme ihres Herzogs Hospito, welcher sich zum Christenthum bekannte. Im Jahre 594 hatte der Präfect von Sardinien, Zabardas, mit diesem Volke Frieden gemacht, in der Absicht es zum Christenthume zu führen. Da sich zur Bekehrung desselben weder Januarius noch die andern Bischöfe Sardiniens geneigt fanden, sandte Gregor den Bischof Felix und den Mönch Cyriakus als Bekehrer an das Volk der Barbariciner. Denselben ertheilte er (lib. V. epist. 41.) auch den Auftrag für die Bekehrung der heidnischen Bauern, deren noch in Sardinien eine grosse Zahl war, zu wirken. Nicht nur die Grundbesitzer, sondern selbst die Bischöfe und kaiserlichen Beamten duldeten das Heidenthum, indem sie sich für die Erlaubniss, den Götzen zu opfern, Geld bezahlen liessen, ja diese Abgabe auch dann noch forderten, wenn die Heiden sich taufen liessen. Gregor forderte von den Grundbesitzern, dass sie für die Bekehrung ihrer heidnischen Bauern Sorge tragen sollten, die Bischöfe bedrohte er mit harter Strafe, wenn sich in Zukunft noch ein heidnischer Bauer auf den Besitzungen der Kirche fände, er verlangte von ihnen, dass sie Zwangsmassregeln ergreifen sollten gegen diejenigen, welche sich weigerten, Christen zu werden (lib. IV. epist. 26.). Es sollten den Bauern dann grössere Abgaben auferlegt werden, damit sie durch Entziehung der irdischen Güter getrieben würden, die himmlischen zu ergreifen; ein Verfahren, welches auch nicht ohne Früchte blieb! Es mochte wohl in den späteren Zeiten der Umwälzungen Italiens das Heidenthum grössere Fortschritte in Sardinien gemacht haben, wie denn auch manche Orte, welche früher Bischofssitze gewesen waren, jetzt keine Bischöfe mehr hatten, sondern statt ihrer heidnische Priester. Gregor befahl daher dem Januarius, an alle Orte, wo sonst Bischöfe gewesen waren, wieder Geistliche hinzusenden (lib. IV. epist. 26.), und hielt genau darauf, dass Januarius seinen Anordnungen nachkam. Es erreichte es dadurch, dass das Heidenthum immer mehr auf Sardinien verschwand.

Unter allen Provinzen des Römischen Reiches hatte die Provinz Afrika am längsten die Selbstständigkeit ihrer Kirche gegen den Römischen Bischof bewahrt; die Anmassungen des Römischen Stuhles fanden hier die kühnsten und freimüthigsten Gegner. Als aber durch die Eroberung der Vandalen der Aria-

nismus in diese Kirche drang, schlossen sich die katholischen Bischöfe enger an Rom an, und begründeten dadurch ein Verhältniss, welches nach der Wiedervereinigung Afrikas mit dem Oströmischen Reiche zur völligen Unterwerfung unter den Römischen Bischof führte. Gregor gaben seine Bemühungen zur Unterdrückung der Donatisten die gewünschte Gelegenheit, auch sich zur Afrikanischen Kirche in dasselbe Verhältniss zu stellen, worin er zu den übrigen Metropolitandiöcesen desjenigen Theiles seines Patriarchates stand, welcher der Botmässigkeit des Griechischen Kaisers unterworfen war. Freilich fehlte es in Afrika nicht an Gegnern der Römischen Suprematie, die sich dem Papste um so mehr entgegenstellten, je durchgreifender sein Verfahren gegen die Donatisten war, und je mehr sie seine Wachsamkeit über die Aufrechthaltung der kirchlichen Bestimmungen fürchteten, und der Hauptbeförderer der päpstlichen Auctorität, Columbus von Numidien, hatte nicht geringe Unannehmlichkeiten wegen seiner Verbindung mit Rom zu ertragen. Es ist schon an einem früheren Orte erwähnt, S. 53. 71., dass der zur Unterdrückung der Donatisten versuchte Eingriff Gregors in die Gewohnheiten der Afrikanischen Kirche an der hartnäckigen Opposition der Bischöfe Afrikas scheiterte und den Papst zum theilweisen Nachgeben nöthigte. Selbst die Anhänger des Römischen Stuhles waren bei dieser Gelegenheit ängstlich geworden, ob sie auch von dem Papste die Anerkennung ihrer alten Privilegien zu erwarten hätten, und Gregor sah sich dadurch genöthigt, feierlich zu versichern, dass er keineswegs beabsichtige, der Afrikanischen Kirche die ihr mit Recht zukommenden Gerechtsame zu nehmen. Gregor wusste, welchen Einfluss er gewinnen würde, sobald an ihn appellirt wurde, und da frühere Vorfälle unter seinen Vorgängern ihn belehrten, dass in Afrika das Recht der Appellation nach Rom einige Schwierigkeit finden möchte, so suchte er schon gleich am Anfange seines Pontificates den Patrizier Gennadius zu gewinnen, damit dieser die Reisen der Afrikanischen Geistlichen nach Rom erlaube und es nicht zugebe, dass Andere sich dem widersetzten (lib. I. epist. 74.). Gennadius kam auch diesem Wunsche eifrigst nach. Da es denn auch nicht an solchen fehlte, die namentlich rücksichtlich der Donatisten sich an Gregor wandten, so fand dieser mehrfache Gelegenheit, sich in die Angelegenheiten der Afrikanischen Kirche

zu mischen. Er hielt auch seinen eigenen Gesandten in Afrika den Chartular Hilario, der bei allen kirchlichen Verhandlunge sich einen Einfluss verschaffen musste. Jedoch wäre es Grego wohl schwerlich gelungen, seine Suprematie erfolgreich durchzuführen, wenn er nicht an dem Exarchen Gennadius einen warmen Freund, und an dem Bischofe Dominikus von Carthago[1] und Columbus von Numidien eifrige Anhänger gefunden hätte. Namentlich hatte er besondere Ursache, den letzteren wegen seiner treuen Anhänglichkeit an den Römischen Stuhl ungemein zu loben (lib. III. epist. 48.). An ihn wandte er sich in allen Fällen, mit seiner Hülfe setzte er es durch, dass keine Knaben mehr zu Priestern ordinirt wurden und die Simonie nicht ungeahndet stattfand, ihn in allen Dingen um Rath zu fragen, ermahnte er nachdrücklich den schwachen Adeodatus, Primas von Numidien. Als ein Concil der Numidischen Bischöfe im Jahre 593 mehrere Beschlüsse gegen die in der Römischen Kirche geltenden Bestimmungen gefasst hatte, übertrug er Columbus die Untersuchung darüber, und ermahnte Gennadius, mit der vollen Kraft seiner Auctorität jenem Bischofe in der Ordnung dieser Angelegenheit und der Bestrafung der Uebelthäter zu Hülfe zu kommen, damit nicht der Missbrauch, wenn er ungeahndet blieb, im Verlaufe der Zeit zur Gewohnheit würde und andere nach sich ziehe (lib. III. epist. 7.). So war sein Einfluss denn auch schon so bedeutend, dass er einen abgesetzten Presbyter Adeodatus wieder einsetzen lassen konnte, und einen vornehmen Afrikaner Bonifacius, dessen katholischer Glaube verdächtig war, nach Rom citirte, um sich hier zu rechtfertigen (lib. IV. epist. 43.).

§. 2.

Gregors Verhältniss zum Griechischen Kaiser.

Obgleich die Briefe Gregors die deutlichsten Spuren seine Abhängigkeitsverhältnisses vom Griechischen Kaiser an sich tra

1) Er schreibt diesem (lib. VIII. epist. 33.): *Scientes unde in Africa partibus sumserit ordinatio sacerdotalis exordium, laudabiliter agitis, qu Sedem apostolicam diligendo, ad officii vestri originem prudenti recordatio recurritis, et probabili in ejus affectu constantia permanetis. Certum quip est, quia vestro honori additis, quidquid ei reverentiae ac devotionis sacerdotali exhibetis: quia per hoc ut vicaria erga vos dilectione adstringi debeat, invitat*

gen, so stand der Römische Bischof doch theils wegen seines hohen Ansehens als einziger Patriarch des christlichen Occidentes und seiner politischen Bedeutsamkeit als der reichste Grundeigenthümer Italiens, theils wegen seiner Entfernung vom Hofe und der verwickelten Angelegenheiten Italiens viel selbstständiger da, als die übrigen Patriarchen. Es ist schon erwähnt, dass Gregor in den Kämpfen zwischen den Griechen und Longobarden als Friedensvermittler auftrat, und sogar drohte, einen Specialfrieden für sein Gebiet mit den Longobarden zu schliessen, wenn man in Constantinopel den allgemeinen Frieden nicht annehmen wollte. Manche seiner Befehle und Rathschläge an weltliche Beamte, und die Art und Weise, wie er sich den kaiserlichen Staatsbeamten gegenüberstellt, bezeugen seine freiere politische Stellung. Es ist auch nicht zu verkennen, dass seine Wünsche, Bitten, Rathschläge und Entscheidungen von nicht unbedeutendem Einflusse auf die Lenkung der Angelegenheiten Italiens waren, als dem Romanus als Exarch Italiens Callinicus folgte. In geistlichen Dingen machte ihn schon seine Entfernung von Constantinopel und sein Bischofssitz in Rom unabhängiger, als es die übrigen Patriarchen waren. Wenn er auch den kaiserlichen Befehlen, sobald ihnen eine Rücksicht auf den Staat zu Grunde lag, den schuldigen Gehorsam nicht versagte, so opponirte er ihnen doch immer, sobald er nicht mit ihnen übereinstimmen konnte; ja wenn der Befehl mit dem hergebrachten Ansehen des Apostolischen Stuhles in Widerspruch zu stehen schien, versagte er offen den Gehorsam, wie sich namentlich noch in dem später zu erzählenden Streite mit dem Patriarchen Johannes zeigen wird. Er ruhte nicht eher, als bis ungesetzliche Entscheidungen der Staatsgewalt in Sachen der Kirche zurückgenommen waren, z. B. bei der Absetzung des Anastasius von Antiochien. Auch dann, wenn er äusserlich sich dem Willen des Kaisers zu unterwerfen schien, wusste er die Sache doch so zu wenden, dass er im Wesentlichen den Sieg davontrug, wie in der Sache mit dem Maximus von Salona. Gregor betrug sich dem Anscheine nach äusserst bescheiden, demüthig und folgsam gegen den Kaiser, aber ihn leitete dabei die Ueberzeugung dass der Kaiser ihm nur so weit befehlen könne, als seine Gesetze mit seinem Willen übereinstimmten. Wo seine Ansichten von denen des Kaisers abwichen, blieb er selbstständig, aber in

der Form demüthig und ergeben, und selbst seinen offenbaren Ungehorsam wusste er immer in dem unterwerfungsvollsten Tone auszusprechen. Für die Behandlung seiner Angelegenheiten mit dem Griechischen Hofe dienten ihm ausser dem beständig in Constantinopel sich aufhaltenden Römischen Responsalen die vielen Freunde, die er in der Residenz hatte, deren Vermittlung er auch beständig in Anspruch nahm. Solche Freunde fand er nicht nur im Schoosse der kaiserlichen Familie selbst in der Kaiserin Constantia, der Theoktista, Schwester des Mauritius, dem Bischof Domitianus, sondern auch in dem vielvermögenden Leibarzt des Kaisers Theodorus, Narses, Andreas, und anderen. An diese wandte er sich, wenn ihm die Sache kitzlich schien, oder es ihm misslich deuchte, geradezu zum Kaiser zu gehen, und sparte keine Mittel und diplomatischen Kunstgriffe, um seiner Sache Eingang zu verschaffen.

Das freundschaftliche Verhältniss, in welchem Gregor während seiner Anwesenheit in Constantinopel zu dem Kaiser Mauritius stand, änderte sich bald und es trat eine Spannung ein, besonders wohl veranlasst durch die Angelegenheiten Italiens, und genährt durch die Feindseligkeit des Exarchen Romanus und anderer kaiserlichen Beamten, deren Eigennutz und Unrechtlichkeit Gregor offen rügte. Wir haben schon gesehen, wie hart Gregor von dem Kaiser wegen seiner Einmischung in die Verhältnisse Italiens getadelt wurde, und wie freimüthig, nicht ohne Bitterkeit er sich dagegen rechtfertigte. Auch in seiner Bekämpfung der Schismatiker und in seinem Streite mit Maximus von Salona hatte er den Kaiser zu seinem Gegner. Obgleich Gregor den guten Eigenschaften des Mauritius Gerechtigkeit widerfahren liess, seine Frömmigkeit wiederholt lobte (z. B. lib. XI. epist. 46.), so wird doch sein hartes Urtheil über ihn gegen den Usurpator Phocas namentlich wegen der Vernachlässigung Italiens aus seinem persönlichen Verhältniss zu Mauritius erklärlich.

Ausser dem, was bereits in früheren Abschnitten über die Streitigkeiten Gregors mit Mauritius gesagt ist, verdient hier noch eine Sache Erwähnung, die sich im Jahre 593 zutrug. Mauritius hatte nemlich ein Gesetz erlassen, dass diejenigen, welche ein öffentliches Amt verwalteten, weder ein Kirchenamt übernehmen, noch Mönche werden durften, welches letztere auch denen nicht erlaubt sein sollte, die zum Soldatendienste verpflich-

tet waren. Das lobte Gregor, dass die öffentlichen Beamten kein kirchliches Amt verwalten durften, denn sagt er, *qui saecularem habitum deserens ad Ecclesiastica officia venire festinat, mutare vult saeculum, non relinquere.* Dagegen konnte er nicht begreifen, warum sie nicht ins Kloster gehen sollten, da ihre Schulden gegen den Staat von den Klöstern bezahlt werden könnten. Die Bestimmung, dass den Soldaten der Eintritt ins Kloster verwehrt werden sollte, erschien ihm durchaus gegen die Kirchengesetze. Er schrieb darüber an Mauritius einen Brief, dessen unterwürfige Sprache mit dem Inhalte bedeutend contrastirt (lib. III. epist. 65.). „Ich, sagt er, ein unwürdiger Knecht Eurer Frömmigkeit, rede in diesem Schreiben weder als Bischof, noch als Unterthan nach dem Rechte des Staates, sondern als Privatmann, weil Du, erhabenster Kaiser, schon damals mein Herr gewesen bist, als Du noch nicht der Herr Aller warest.“ Nachdem er nun das erlassene Gesetz erwähnt hat, sagt er: „Ueber diesen Beschluss (dass die Soldaten nicht Mönche werden durften) bin ich, — ich bekenne es meinen Herren, sehr erschrocken gewesen, weil durch ihn vielen der Weg zum Himmel verschlossen wird, und was bisher erlaubt war, verboten wird. Viele freilich können auch in der Welt (*saeculari habitu*) ein religiöses Leben führen, aber die meisten können nur, wenn sie alles verlassen, bei Gott erlöset werden. Aber wer bin ich, der ich dieses meinen Herren sage, als ein Staub und ein Wurm! Weil ich aber erkenne, dass dieses Gesetz gegen Gott, den Schöpfer aller Dinge, gerichtet ist, kann ich gegen meine Herren nicht schweigen. Denn dazu ist Ihnen die Macht über alle Menschen vom Himmel gegeben, dass Sie denen helfen sollen, die nach dem Guten streben, dass der Weg zum Himmel immer mehr geöffnet werde, dass das irdische Reich dem himmlischen diene. Aber nun wird offen gesagt, dass der, welcher einmal irdischer Soldat ist, nur nach vollendeten Dienstjahren oder wenn er wegen körperlicher Schwäche abgewiesen ist, dem Herrn Christus dienen darf. Darauf wird durch mich, Euren niedrigsten Diener, Christus antworten: Ich habe Dich von einem Notaren zum Anführer der Leibwache, zum Cäsar, zum Kaiser und zum Vater von Kaisern gemacht. Meine Priester habe ich Deiner Hand anvertraut, und Du entziehest Deine Soldaten meinem Dienste? Antworte, ich bitte Dich, frömm-

ster Kaiser, Deinem Knechte, was willst Du Deinem Herrn im Gerichte sagen, wenn er so zu Dir spricht? Vielleicht glaubt man, dass keiner von den Soldaten aus reinem Herzen bekehrt wird. Ich Dein unwürdiger Diener, weiss aber, wie viele bekehrte Soldaten zu meiner Zeit im Kloster Wunder gethan und Tugenden geübt haben. Jetzt soll nun keiner mehr bekehrt werden. Mein Herr bemerke doch, welcher Kaiser zuerst (Julianus) solches Gesetz gegeben hat; er beachte, dass in solcher Zeit Menschen verhindert werden, die Welt zu verlassen, wo das Ende der Welt nahe ist. — Darum bitte ich bei dem schrecklichen Richter, dass nicht so viele Thränen, Gebete, Fasten und Almosen meines Herrn durch diese Gelegenheit in den Augen des allmächtigen Gottes unnütz werden, sondern dass Deine Frömmigkeit durch nähere Bestimmung (*interpretando*) oder Umänderung die Schärfe dieses Gesetzes mildere. — Ich habe freilich, dem Befehle gehorsam, dieses Gesetz nach den verschiedenen Ländern geschickt, aber zeige auch meinem erhabensten Herrn an, dass es mit dem Willen des allmächtigen Gottes nicht übereinstimmt. So habe ich auf beiden Seiten vollzogen, was ich musste, der ich sowohl dem Kaiser Gehorsam geleistet, als auch, was ich dachte, nicht verschwiegen habe."

Der Kaiser mochte wohl durch manche Beispiele, dass Soldaten, um ihrem mühevollen und gefährlichen Dienste zu entgehen, davongelaufen waren und die träge Ruhe des Mönchslebens erwählt hatten, veranlasst sein, ein solches Gesetz zu erlassen, und befand sich offenbar im grössten Rechte, wenn er forderte, dass die Unterthanen ihre Pflichten gegen den Staat erfüllen sollten. Gregor betrachtete die Sache aber aus einem andern Gesichtspunkte, er erkannte in jenem Gesetze nicht bloss einen nicht zu billigenden Eingriff des Staates in die Rechte der Kirche, sondern nach seiner einseitigen Ueberschätzung des Mönchthums auch eine unchristliche Vorschrift, weil sie den Menschen den Weg zum Himmel, — als solchen betrachtete er das Mönchswerden — verschlösse. Weil er indessen fürchtete, als Bischof, ja selbst als Staatsbürger dem Kaiser missfälligere Worte sagen zu müssen, so schrieb er, um die mildeste Form wählen zu können, als Privatperson an den Kaiser, jedoch nicht ohne Anspielung darauf, dass er in höherer Auctorität rede. Dennoch wagte er es nicht, diesen Brief auf gewöhnlichem Wege durch

seinen Responsalen zu übersenden, sondern schickte ihn an den Leibarzt des Kaisers, Theodorus, damit er ihn heimlich zu guter Stunde übergebe, und dann ein freieres und offeneres Wort rede, als es dem Responsalen erlaubt war. Er instruirte darum Theodorus (lib. III. epist. 66.), dass er dem Kaiser besonders auseinandersetzen möge, dass der Apostat Julianus zuerst ein solches Gesetz gegeben habe, dass die Besiegung der Perser deutlich zeige, dass die bisherige Einrichtung dem Kriegsdienste nicht schade, dass die Klöster sich mit der Bekehrung begnügen und das fremde Eigenthum gerne zurückgeben würden.

Dass Mauritius durch Gregors und Theodorus' Vorstellungen bewogen, das Gesetz aufgehoben oder geändert habe, behauptet Petrus Marca *de concordia sacerdot. et imper.* lib. II. cp. 11., doch geht das Gegentheil aus dem Umstande hervor, dass Gregor, als er seinen Bischöfen befahl, die Soldaten erst nach dreijähriger Prüfung im Kloster als Mönche aufnehmen zu lassen, die etwaigen Bedenken, die aus dem obenerwähnten Gesetze des Mauritius hergenommen werden könnten, mit folgenden Worten zu beseitigen sucht (lib. VIII. epist. 5.): *Qua de re etiam serenissimus et Christianissimus Imperator, mihi credite, omni modo placatur, et libenter eorum conversationem suscipit, quos in rationibus publicis implicatos non esse cognoscit.* Dies deutet mehr auf eine nähere Bestimmung des Gesetzes aus der Auctorität Gregors, als auf eine Aenderung durch den Kaiser. Theils aus dem Tone des päpstlichen Briefes an den Kaiser, theils aus den Worten an den Theodorus: *qui (Christus) ei (imperatori) omnia tribuit, et dominari eum non solum militibus, sed etiam Sacerdotibus concessit*, hat Bower (Historie der Päpste, Theil 3. pg. 579.) gefolgert, dass Gregor die Gewalt des Kaisers sowohl in weltlichen als in geistlichen Dingen als die höchste auf Erden anerkannt, und sich selbst seines Primates ungeachtet zum schlechthinnigen Gehorsam gegen die kaiserlichen Befehle für verpflichtet gehalten habe, ja selbst dann es für seine Pflicht gehalten, seinen Befehlen Folge zu leisten, wenn sie ihm auch unvernünftig und unchristlich schienen. Allein auf solche Worte, wie in den erwähnten Briefen, ist nicht viel zu geben, da sie häufig nur durch diplomatische Klugheit hervorgerufen wurden, auch würden sich dann die Streitigkeiten Gregors mit dem Kai-

ser gar nicht erklären lassen. Ein offnes Zeugniss dagegen ist die Aenderung, die er in dem vorliegenden Falle mit dem kaiserlichen Gesetze vornahm. Obgleich sich Gregor zu der Ansicht späterer Päpste von der Gewalt des Apostolischen Stuhles noch nicht erheben konnte, so fehlte ihm doch nicht die Ueberzeugung, dass die Kirche nebst ihrem Repräsentanten, dem Römischen Bischofe, in geistlichen Dingen über dem Staate und der königlichen Würde erhaben sei, und von diesen Unterwerfung fordern könne. Dieses beweiset eine Aeusserung in dem Privilegium des Hospitals zu Autün [1]) (lib. XIII. epist. 8.): *Si quis vero Regum, Sacerdotum, Judicum, personarumque saecularium hanc constitutionis nostrae paginam agnoscens, contra ea venire tentaverit, potestatis honorisque sui dignitate careat, reumque se divino judicio existere de perpetrata iniquitate cognoscat. Et nisi vel ea, quae ab illo male ablata sunt, restituerit, vel digna poenitentia illicite acta defleverit, a sacratissimo corpore ac sanguine Dei et Domini nostri Redemtoris Jesu Christi alienus fiat, atque in aeterno examine districtae ultioni subjaceat.* Man hat freilich die Sanftmuth des Gregor hervorgehoben, um die Unächtheit einer solchen drohenden Formel nachzuweisen, allein dass Gregor trotz seiner persönlichen Sanftmuth und Milde gegen die Uebertreter der kirchlichen Canonen sich unbeugsamen Sinnes und als ernster Rächer bewies, beweiset mehr als Ein Beispiel. Wohl konnte er sich aus apostolischer Auctorität bei

1) In den Privilegien des Klosters zum heil. Medardus in Gallien (*Appendix ad Gregor.* epist. *Ed. Bened.* Tom II. pg. 1284. ff.) finden sich noch stärkere Worte: *Si quis autem Regum, Antistitum, Judicum, vel quarumcunque saecularium personarum hujus apostolicae auctoritatis et nostrae praeceptionis decreta violaverit, aut contradixerit, aut negligenter duxerit, vel fratres inquietaverit, vel conturbaverit, vel aliter ordinaverit, cujuscunque dignitatis vel sublimitatis sit, honore suo privetur, et ut Catholicae fidei depravator, vel sanctae Dei Ecclesiae destructor, a consortio Christianitatis et corpore ac sanguine Domini nostri Jesu Christi sequestretur, et omnium maledictionum anathemate, quibus infideles et haeretici ab initio seculi usque in praesens damnati sunt, cum Juda traditore Domini in inferno inferiori damnetur, nisi digna poenitentia praefatorum Sanctorum sibi propitiaverit clementiam, et fratrum communem conciliaverit concordiam.* Aber wie Sprache, Unterschriften und historische Gründe beweisen (Blondel in *Pseudo-Isidoro* pg. 647 ff.), ist dieses Dokument wenigstens in der vorliegenden Form unächt.

seinen Ansichten von der Gewalt des Apostel Petrus und seiner Nachfolger zu solcher Drohung veranlasst finden, wenn auch das zugegeben werden mag, dass der Wunsch der Königin Brunhilde auf solche Weise die Rechte des von ihr gestifteten Hospitals gesichert zu sehen, ihn dazu bewogen habe, die obigen Worte zu äussern.

Viertes Capitel.

Gregors Wirksamkeit als Metropolit der Römischen Diöcese und seine kirchlichen Einrichtungen.

Als Gregor sein Pontificat antrat, war der kirchliche Zustand Italiens in Folge der politischen Verhältnisse traurig. Die Klosterzucht war vernachlässigt, die Mönche schwärmten im Lande umher, erwarben sich Vermögen und heiratheten wohl gar wieder. Die Bischöfe vernachlässigten theils ihre Pflicht, theils war ihre Auctorität über die Geistlichen nicht gross genug, um Unordnungen zu verhindern oder zu bestrafen. Viele Kirchen waren verbrannt, oder von den Geistlichen verlassen, und die verwaisten Gemeinden verwilderten. Hier fand Gregor also ein grosses Feld für seine reformatorische Wirksamkeit, und seine grösste Thätigkeit war auf die Wiederherstellung des kirchlichen Lebens und der klösterlichen Zucht gerichtet. Wenn auch die Lage der Zeit es nicht erlaubte, dass seine heilsame Thätigkeit überall von Erfolg begleitet war, so war doch der Zustand, zu welchem durch ihn die Kirche sich erhob, so verschieden von demjenigen, welchen er vorfand, dass man ihn nicht mit Unrecht einen Reformator der kirchlichen Disciplin genannt hat.

Sollte Gregor seine reformatorischen Pläne ausführen, so musste er von dem Zustande aller Kirchen unterrichtet sein, musste mit ihnen in beständiger Verbindung bleiben, und sicher sein, dass seine Befehle und Anordnungen in der vorgeschriebe-

nen Weise befolgt wurden. Es war also seine erste Sorge, solche Mittelspersonen zu finden, durch welche er nicht nur seine Auctorität in den Kirchen seiner Diöcese ausüben, sondern auch die Metropoliten und Vikare des Römischen Stuhles beaufsichtigen konnte. Die beste Gelegenheit dazu boten ihm die in den verschiedenen Provinzen zerstreut liegenden Patrimonien der Römischen Kirche dar; die Verwalter derselben machte er zu Vollziehern seines Willens. Die Defensoren der Römischen Kirche waren es, durch die er an allen Orten thätig war. Diese Defensoren waren bereits früher in der Römischen Kirche bekannt, sie hiessen auch *Procurates* oder *Syndici*, und hatten bisher den besondern Auftrag, die Sache der Armen und Unterdrückten zu führen, und im Dienste des Römischen Bischofs für die Ausübung der Mildthätigkeit zu sorgen. Aus diesem Grunde worden sie zu Verwaltern der Römischen Patrimonien gemacht und mussten als solche die Gerechtsame der Römischen Kirche wahrnehmen. Gregor erweiterte das Feld ihrer Wirksamkeit bedeutend. Nicht nur übertrug er ihnen die Unterstützung der Armen, die Beschützung der Unterdrückten, und was sonst ein Werk der christlichen Liebe war, ferner die Regulirung aller auch der weltlichen Verhältnisse der Römischen Patrimonien, sondern bediente sich ihrer überall als Mittelspersonen zwischen dem Römischen Stuhl und den Bischofssitzen. In jeder Sache wandte er sich an sie, forderte ihren Bericht, überliess ihnen die Untersuchung, die Bekanntmachung seiner Befehle und Vollziehung der von ihm decretirten Strafen. Sie mussten darauf achten, dass bei der Wahl eines Bischofs die canonischen Bestimmungen beobachtet wurden, hatten den Bischöfen hülfreiche Hand zu leisten bei der Besserung kirchlicher Zustände, mussten die Bischöfe ermahnen, auf die Vollziehung der päpstlichen Anordnungen achten und in Contraventionsfällen die canonischen Strafen vollziehen. Sie mussten bei Streitigkeiten zwischen Bischöfen und Geistlichen zur Eintracht ermahnen, über die streitigen Punkte entscheiden, die Geistlichen gegen Gewaltthätigkeiten der Bischöfe schützen und die strafbaren bestrafen. Auf die Klöster musten sie ein besonderes Augenmerk richten, für die strenge Haltung der Klostergelübde sorgen, den Mönchen helfen und die Schuldigen ermahnen und strafen, nachlässige Aebte absetzen u. dgl. mehr. Alles im Namen und in der Auctorität des apostolischen Stuhles.

Wegen dieser ungemeinen Wichtigkeit, die das Amt eines Defensor erlangte, suchte Gregor es auch äusserlich zu ehren, und ertheilte sieben Defensoren den Rang eines *regionarius* (lib. VIII. epist. 14.). Sonst freilich gehörte das Amt eines Defensoren zu den geringeren Kirchenämtern, und die Defensoren konnten auch aus den Leibeignen der Römischen Kirche genommen werden, (daher ihre Kinder nicht ausserhalb des Kirchengutes, wo sie geboren waren, sich verheirathen durften lib. XII. epist. 25.). Allein die Geschäfte, welche sie verwalteten, gaben ihnen eine besondere Wichtigkeit und erhoben ihre Gewalt über die der Bischöfe, deren Inspectoren und Richter sie ja waren. Diese Amtsmacht in Auctorität des Römischen Stuhles führte zuweilen auch zu Missbräuchen, und Gregor hatte mehre Male (z. B. lib. XI. epist. 37.) Gelegenheit, unerlaubte Eingriffe in die Rechte der Kirche an den Defensoren zu strafen. Der Einfluss der Defensoren verleitete auch andere, die es nicht waren, dazu, ihren Namen und ihre Geschäfte sich anzumassen, wie solches namentlich in Sicilien die *tonsuratores* thaten (d. h. die Vorgesetzten der Besitzer von Landgütern der Römischen Kirche, die nach Römischer Sitte zum Zeichen der Unterwürfigkeit tonsurirt waren). Die Defensoren bekamen ihr eignes Diplom, (es wird z. B. mitgetheilt lib. V. epist. 29.), hatten den Titel *Experientia tua*, und mussten ohne körperliche Fehler und Verpflichtungen gegen einen andern Herrn als den Römischen Bischof wie dessen Sklaven oder Freigelassene sein, durften auch in keiner Stadt Geistliche sein.

Sobald Gregor die Vakanz eines Bisthums durch den Tod oder die Versetzung des bisherigen Bischofs angezeigt war, sorgte er dafür, dass die erledigte Kirche während der Vakanzzeit nach den canonischen Bestimmungen verwaltet wurde, und sandte daher einen Visitator als Aufseher dahin, bisweilen einen Presbyter (lib. I. epist. 81.), gewöhnlich aber einen Bischof. Dieser Visitator hatte zunächst dafür zu sorgen, dass unter den Geistlichen der Kirche kein Zwiespalt entstehe, dass die kirchlichen Verhandlungen nach der Ordnung vorgenommen, und die Gerechtsame der Kirche und ihr Vermögen von Niemandem angegriffen wurden. Besonders lag ihm die Sorge ob, dass in der kurzesten Zeit, denn (lib. VII. epist. 42.) keine Vakanz durfte länger als drei Monate dauern, ein würdiger Mann zum Bischof

erwählt wurde, und zwar musste er darauf sehen, dass die Wal einstimmig und den Canonen gemäss sei, keine Simonie stat fand und kein Laie gewählt wurde (lib. II. epist. 25.). Na geschehener Wahl musste er einen Bericht darüber an den Pap schreiben, den von allen Geistlichen unterschriebenen Wahla nach Rom senden, das Leben und die Kenntnisse des Gewä ten untersuchen und ihn dann zur Ordination nach Rom schick (lib. II. epist. 25. 38.). Wenn die Vakanz aus genügenden Grü den länger dauerte, oder an den Kirchen, wo der frühere B schof von den Longobarden vertrieben war, oder wenn so bestimmte Gründe vorlagen, erhielt der Visitator grössere Rec und wurde als *cardinalis sacerdos* angestellt. In diesem Fa durfte er Presbyter und Diakonen ordiniren und alle Geschä ausüben, die dem Bischof des Ortes zukamen (lib. I. epist. 50 die Klöster der Parochie beaufsichtigen (lib. II. epist. 38.) u die Kinder taufen und consigniren (lib. III. epist. 64.). D Visitator durfte bei der Verwaltung der ihm übergebenen Kir nicht seine Leute anstellen, sondern Leute der Kirche sel oder einen eigends dahin geschickten Diakonus. Nur in d besonderen Falle, wenn die Leute der Kirche im Verdachte d Unglaubens waren, konnte er mit ihnen seine Leute zugle die Kirche verwalten lassen. Für seine Mühe bekam der Vi tator den vierten Theil von der Einnahme der Kirche, welc sonst dem Bischof zukam (lib. V. epist. 12.), wofür er auch bischöfliche Verpflichtung der Gastfreundschaft übernehmen muss War der Visitator nach einer Kirche geschickt, deren Bisc alt oder krank war, so wurden von den vier Theilen der K cheneinnahme zwei in drei Theile getheilt, so dass ein Drit zum Unterhalt der Kirche, das zweite zum Nutzen des Bisch und das letzte Drittel zur Belohnung des Visitators verwa wurde. Bisweilen wurden mehrere nahe beieinandergelegene K chen Einem Visitator überlassen (lib. II, 43.). Zu solchen Vi tatoren nahm Gregor gewöhnlich solche Bischöfe, die angenbli lich ohne eine bestimmte Diöcese waren, indem ihre Stadt o Kirche von den Feinden zerstört war (lib. I. epist. 79.). Ber er dagegen einen schon angestellten Bischof zum Visitator ei andern Kirche, so liess er seine Kirche während der Zeit einem andern Visitator verwalten (lib. II. epist. 46.). Sob Gregor für eine Kirche einen Visitator ernannt hatte, machte

der Gemeinde die Ernennung bekannt, und ermahnte sie, dem Visitator in allen Dingen den schuldigen Gehorsam zu leisten.

Die Wahl eines Bischofs stand bei dem Clerus und dem Volke, und Gregor sorgte ernstlich dafür, dass diese alten Gerechtsame der Kirche aufrecht erhalten wurden. Nur aus besonderen Gründen mischte er sich in die Wahl, namentlich wenn die Vakanz zu lange dauerte, und die Wähler nicht einig werden konnten. So z. B. ernannte er selbst Martinus, bisherigen Bischof von Tana zum Bischof von Saona, weil die Wahl zu lange von der Gemeinde aufgeschoben war (lib. I. epist. 79. 80.). Auch drohte er wohl damit, wenn eine Gemeinde einen unwürdigen Mann erwählt hatte, dass er selbst einen Bischof senden wolle, wenn sie keinen würdigeren wählte (lib. I. epist. 57.). Bisweilen erlaubte er es sich, wenn besondere Gründe vorlagen, einen tüchtigen Geistlichen zum Bischof vorzuschlagen, z. B. nach dem Tode des Bischof Maximinianus von Syrakus († November 594) schlug er den Johannes, Archidiakonus der Kirche zu Catanea, zu seinem Nachfolger vor, als die über die Wahl streitige Gemeinde keinen tauglichen Mann fand und der Adel von Syrakus ihm die Entscheidung überliess (lib. V. epist. 17.). Aber mit Ausnahme solcher durch die Umstände gebotenen Fälle liess Gregor den sämmtlichen Gemeinden freie Wahl, und erlaubte sich selbst rücksichtlich seiner Freunde keine Fürsprache [1]).

Je weniger er sich aber in die Wahl mischte, um so stren-

1) Nach dem Tode des Laurentius, Erzbischofs von Mailand, hatten zwei Geistliche Gregor gemeldet, im Namen der Geistlichkeit, dass sie Constantius, einen vertrauten Freund des Papstes, gewählt hätten. Obgleich ihm diese Wahl lieb war, schrieb er dem Clerus doch (lib. III. epist. 29.): *Verumtamen, quia antiquae meae deliberationis intentio est, ad suscipienda pastoralis curae onera pro nullius unquam misceri persona, orationibus prosequor electionem vestram, ut omnipotens Deus, qui futurorum actuum nostrorum semper est praescius, talem vobis Pastorem praebeat, in cujus lingua et moribus exhortationis divinae pascua valeatis invenire* u. s. w. Da die Wahlacte des Mailändischen Clerus nicht unterschrieben war, schickte er den Subdiakonus Johannes nach Genua, um die dort anwesenden Mailänder zu befragen, ob auch die Wahl einmüthig geschehen sei. Erst wenn dies der Fall war, wollte er seine Einstimmung geben und den Erwählten von seinen Diöcesanbischöfen consecriren lassen, *quatenus*, wie er sagt lib. III. epist. 30., *hujusmodi servata consuetudine et apostolica Sedes proprium vigorem retineat, et a se concessa aliis sua jura non minuat.*

ger achtete er darauf, dass die canonischen Bestimmungen ge
halten wurden, und der Erwählte für sein Amt tauglich und ei
würdiger Mann war. Er wollte, dass der Bischof aus dem eig
nen Clerus der Kirche gewählt werden sollte, und erlaubte e
nur in dem Falle, dass kein würdiger oder tauglicher Geist
licher an der Kirche selbst vorhanden war, aus dem Clerus eine
andern Kirche oder den Klöstern einen Bischof zu wählen (lib
IX. epist. 106.). Nach den Canonen durften nicht Bischöfe wer
den: die Laien vor dem beendeten ersten Jahr ihrer Bekehrung
die *inviti* (d. h. die nicht Bischof werden wollten), die unte
30 Jahren waren, die *curiales* (d. h. *curiae obnoxii*, Advo
katen, Soldaten, Schauspieler), die ein öffentliches Amt beklei
det hatten, die Neophyten, die ausser der Ehe geborenen, di
Schismatiker, die zum zweiten Male verheirathet waren, die kör
perliche Gebrechen hatten, die Unwissenden, welche die Psalme
und Canonen nicht kannten. (Später kamen zu den Verbotene
noch hinzu, die den *liber pastoralis* Gregors nicht kannten.
Hauptsächlich verbot Gregor es, dass keine Laien zu Bischöfe
erwählt werden sollten, weil er glaubte, dass diese bloss au
Ehrgeiz ein Kirchenamt übernehmen wollten.[1]) Er wollte kei
nen zum Bischofe haben, der nicht eine lange Enthaltsamkei
in der Keuschheit geübt hatte, keinen von einfältigem Verstande
keinen, der weder für das Wohl der Seelen noch für den äusse
ren Nutzen seiner Untergehörigen sorgen konnte, keinen Wuche
rer, der Geld auf Zinsen geliehen hatte.

Auf die Wahl sollte weder Protection noch Geld Einfluss

---

2) Als Grund seines Verbotes führt er an lib. V. epist. 53.: *Nota
est, qualis ad sacerdotium venit, qui repente de laico habitu ad sacrum trans
ducatum. Et qui miles nunquam exstitit, dux religiosorum fieri non pertin
cit! Quam iste praedicationem habiturus est, qui fortasse nunquam audi
alienam? Aut quando aliena mala corrigat, qui necdum sua flevit? Et cu
ad sacros ordines Paulus Apostolus neophytum venire prohibeat, sciendum no
est, quia sicut neophytus tunc vocabatur, qui adhuc noviter erat plantatus
fide: ita nunc inter neophytos deputamus, qui adhuc novus est in sancta co
versatione.* Lib. V. epist. 55.: *Sacerdotium tantummodo gerit in nomine:
laicus in sermone pristino perseverat et opere. — Talis Pastor non munit gr
gem, sed decipit: quia dum contradicente verecundia non potest aliis hoc qu
ipse non facit suadere, quid est aliud, nisi ut plebs Dominica praedoni
populanda remaneat, et inde sumat interitum, unde salutiferae protectio
magnum debuit habere subsidium?*

haben (lib. III. epist. 49., V., 23.), und besonders viele Verordnungen erliess er wider die Simonie, welche fast allenthalben damals muss geherrscht haben, wenn wir auf seine viele Erlasse wider dieselbe sehen. Keine Mühe scheute er, um diese Pest auszurotten. Um jeden Vorwand abzuschneiden, untersagte er jede Schenkung von Geld oder Geldeswerth unter jeglichem Namen, ja er verbot selbst für die Ordination der Geistlichen und Einschleierung der Nonnen Geld zu nehmen, wenn es nicht freiwillig angeboten wurde (lib. IV. epist. 28.), auch nicht unter dem Vorgeben, dass es ein *Pallatium* sei, d. h. dass das für die Ordination bekommene Geld zu nützlichen Zwecken, für Arme und Kirchen verwandt würde; er kannte noch nicht den Grundsatz, dass der Zweck das Mittel heilige. Um selbst mit einem guten Beispiele voranzugehen, nahm er keine Geschenke an, selbst solche nicht, welche seit langer Zeit dem Römischen Bischofe von seinen Suffraganbischöfen gereicht waren. [1])

Es ist schon erwähnt, dass der Visitator oder der Defensor der Römischen Kirche die Sitten und Kenntnisse des Erwählten untersuchen und die von allen Geistlichen unterschriebene Wahlacte nebst einem Berichte über die Wahl nach Rom schicken musste. Fand Gregor keinen Grund die Wahl umzustossen, so liess er den erwählten Bischof nach Rom kommen, um von ihm ordinirt zu werden. Jede unkanonische Wahl bestrafte er strenge, schloss den, der sich gegen die Canonen ordiniren liess, von jedem Kirchenamte aus, ja liess ihn sogar klösterlicher Haft übergeben, und die Bischöfe oder Geistlichen, die ihn ordinirt hatten, schloss er vom Abendmahle aus und schickte sie ins Klo-

---

1) Als der Bischof Felix von Messina ihm einige kostbare Kleider zum Geschenke geschickt hatte, liess er sie verkaufen und das dafür gelösete Geld Felix zurückschicken. Er äusserte gegen Felix lib. I. epist. 66.: *Consuetudines, quae ecclesiis noscuntur gravamen inducere, nostra nos decet consideratione remittere, ne illud aliqua cogantur inferre, unde sibi inferenda debent potius exspectare. Clericis autem tuis, vel aliorum consuetudinem te oportet illibatam servare, iisque annis singulis quae sunt consueta transmittere: nobis vero de cetero, ne quid transmitti debeant, inhibemus. Et quoniam non delectamur xeniis, Palmatianas, quas tua direxit Fraternitas, cum gratiarum actione suscepimus: sed eas, ne quod exinde sentire potuisses dispendium, digno fecimus pretio venumdari, et id tuae Fraternitati transmisimus sigillatim.* Die spätere Päpste dachten ganz anders!

ster zur Busse (lib. XIII. epist. 45.) [1]). Gregor machte ge aus den Geistlichen seiner Kirche und den Mönchen, besond

1) Gregors Sorgfalt bei der Wahl eines Bischofs kann aus ein Beispiele erkannt werden, das besonderer dabei stattfindender Umstä wegen hier eine Erwähnung verdient. Gregor hatte 591 den Bischof I metrius von Neapel seiner groben Vergehungen wegen abgesetzt, und Wähler zu einer neuen Wahl aufgefordert. Während der Vakanz schic er den Bischof Paulus von Nepte als Visitator nach Neapel, und die hatte in kurzer Zeit so sehr gefallen, dass die Neapolitaner ihn zu ihr Bischofe wünschten und dies an Gregor berichteten. Obgleich ihm die Wunsch Freude machte, wollte er doch, weil man bei wichtigen Ding kein schnelles Urtheil fassen müsse, seine Entscheidung aufschieben, die Neapolitaner ihren Visitator besser kennen gelernt hatten (lib. epist. 9.) Den Paulus ermahnte er, so sein priesterliches Amt zu verw ten, dass das Zeugniss, welches ihm der Clerus und das Volk Neap gebe, sich bestätige. Zur Belohnung seiner bisherigen Amtsführung e laubte er ihm, bis er über den gegen ihn geäusserten Wunsch entscheid könnte, Geistliche aus dem Laienstande zu ordiniren und Freilassungen v Sklaven feierlich in der Kirche vorzunehmen (lib. II. epist. 10.). Zu Aufschub seiner Entscheidung bewog ihn theils die Bestimmung der C nonen: *Nulli intercessori sive interventori sit licitum Cathedram, cui interce sor datus est, quibuslibet populorum studiis et seditionibus retinere, sed da operam, ut intra annum eisdem provideat Episcopum,*" theils erinnerte il das Beispiel des nichtswürdigen Demetrius daran, vorsichtig zu sein. D Erfolg bewies auch die Angemessenheit seines Verfahrens. Die Einigke in dem Wunsche, Paulus zum Bischofe zu haben, dauerte nicht lange Neapel, Neider traten gegen den Visitator auf und bereiteten ihm so vi Verdruss, dass er Gregor bat, nach seinem Bisthum zurückkehren zu dü fen. Allein Gregor ermahnte ihn (lib. II. epist. 15.) in seinem bisherige Eifer fortzufahren, um die gute Meinung, die er von ihm habe, durc seine Wirksamkeit zu bestätigen. Feindschaft und Missgunst solle er nic fürchten, sondern um so eifriger für den Nutzen der Kirche wachen. E könne versichert sein, dass kein verläumderisches Wort etwas bei ihm ve möge. Weil er Paulus gerne in Neapel zu behalten wünschte, übergab er di Kirche zu Nepte bis zu seiner Entscheidung über Neapel einem Bisch Johannes zur Visitation (lib. II. epist. 26.). Die Feinde des Paulus ruh ten aber nicht; auf der kleinen Insel Castello dell Ovo vor Neapel brac ein Aufstand gegen ihn aus, veranlasst durch die Sklaven einer vorneh men Neapolitanerin Clementina, die zu Paulus Feinden gehörte. Die erzürnte Gregor um so mehr, je zufriedener er mit dem Visitator wa und er ordnete eine strenge Untersuchung durch den obersten Staatsbe amten Campaniens Scholastikus und seinen Subdiakonus Epiphanius a (lib. III, 1. 2.). Da aber die Aussicht immer geringer wurde, dass Pau lus Bischof von Neapel werden könnte, liess Gregor die Wahl erneuer

s seinem Kloster St. Andreas Bischöfe, z. B. den Maximinia-s von Syrakus, Marinianus von Ravenna, Constantius von Mai-d, Sabinus von Gallipoli. Sobald er von einem Presbyter rte, der sich durch geistliches Leben und durch Kenntnisse zeichnete, liess er ihn nach Rom kommen und ordinirte ihn n Bischof, um ihm einen grössern Wirkungskreis geben zu nen (lib. II. epist. 24.). Auch Laien, von deren frommem andel er hörte, liess er auffordern, wenn sie keine Todsünde gangen hätten, Mönch oder bei ihm Subdiakonus zu werden, nit er sie nachher zu Bischöfen machen könne (lib. XII. epist. 12.).

Hatte Gregor so dafür gesorgt, dass fromme, vom rechten fer erfüllte Männer Bischöfe wurden, so achtete er darauf, ss sie nun auch treu ihre Pflichten erfüllten, ermahnte sie bei der Gelegenheit, und wie er in seiner *regula pastoralis* die lichten eines Geistlichen so schön beschreibt, so hielt er sie ch beständig seinen untergebenen Bischöfen vor. Er erinnerte e daran, dass das Amt nicht zur Ruhe, sondern zur Arbeit ge-eben sei, zeigte ihnen die hohe Bedeutung, die in dem Namen eines Pastor läge, und erinnerte sie, sich dieses Namens würdig zu machen, in Lehre und Leben übereinzustimmen, und ein Muster ihrer Untergebenen zu sein. Bald ermahnte er sie zur Wachsamkeit über das Halten der Gesetze, bald zur Liebe gegen die Brüder, zur Versöhnlichkeit, zur Armenpflege, zur Sorge für die Klöster. Ein Bischof müsse Geduld mit den Schwachen haben, fremde Noth als seine eigene empfinden, denn Lesen der heiligen Schrift und Gebet allein nütze nichts ohne eine freigebige Hand (lib. VI. epist. 30.). Der Bischof müsse mehr auf

und der Subdiakonus der Römischen Kirche Florentius wurde erwählt. Da dieser aber, um nicht Bischof in Neapel zu werden, entfloh, ordnete Gregor eine neue Wahl an (lib. III. epist. 15.). In dem Falle, dass kein Würdiger gefunden werde, sollten die Neapolitaner drei Männer erwählen und nach Rom schicken, welche hier in seiner Gegenwart einen würdigen Bischof wählen sollten. Die drei Wahlherren kamen nach Rom und wählten hier in Verbindung mit den anwesenden Neapolitanern den Fortunatus, der von Gregor bestätigt, ordinirt und nach Neapel geschickt wurde (lib. III. epist. 61.). Den Paulus entliess Gregor mit einem Belobungsschreiben und befahl, für seine treue Verwaltung ihm 100 Solidi und einen Sklaven (*puerum orphanum*) nach seiner eignen Wahl aus dem Vermögen der Kirche zu überreichen (lib. III. epist. 35.).

den himmlischen, als auf den irdischen Gewinn sehen, heilig in seinem Leben, weise in seinen Entschlüssen, genügsam mit seinen Einkünften sein, Gott beständig vor Augen und im Herzen haben, fleissig beten und in der heiligen Schrift lesen, ohne Neid und Hass jeden Streit durch Friedensworte schlichten, die Kranken besuchen und in sein Haus aufnehmen, einig mit seinen Geistlichen leben, vor allen Dingen ohne Verletzung der Liebe gerecht in seinem Urtheil sein, für den wahren Glauben bei sich und andern sorgen, gegen böswillige Uebertreter der göttlichen und kirchlichen Gebote keine Nachsicht üben, und in allen Dingen demüthig sein, denn der Bischof sei nicht zur Herrschaft über die Kirche, sondern zu ihrem Dienste berufen [1]).

Gregor sah strenge darauf, dass die Bischöfe ihren Geistlichen Liebe erwiesen, aber mit Ernst und Strenge gegen die Ungehorsamen und Nachlässigen verführen. Er schärfte ihnen Sorgfalt bei der Wahl der Geistlichen ein, ermahnte sie auf das Leben der Geistlichen zu achten, sie in der Kirchenzucht zu halten, sie nicht ausser ihren Kirchen herumschweifen zu lassen. Er suchte den Bischöfen die Jurisdiction über ihre Geistlichen zu bewahren, und duldete ebensowenig, dass diese sich unter den Schutz von Weltlichen begaben, als er es seinen Defensoren erlaubte, mit Uebergehung der Bischöfe die Geistlichen vor ihr Gericht zu ziehen. Nur wenn der Bischof aus einem Grunde verdächtig war, sollte der Defensor der Römischen Kirche Richter bestellen oder die Sache in Rom entscheiden lassen. Dage-

1) Ein Beispiel mag das schöne Ermahnungsschreiben an Bonifacius, B. von Reggio sein (lib. III. epist. 4.): *Quibusdam venientibus agnovi, Fraternitatem tuam misericordiae operibus vehementer insistere, atque omnipotenti Deo gratias retuli, quia juxta egregii praedicatoris vocem nunc vivimus, si vos statis in Domino. Sed illud, fateor, non leviter mentem meam momordit, quod eadem opera multis vos ipsi nuntiatis: ex qua re collegi, quod mens vestra non studeat Dei oculis sed humano judicio placere. Unde necesse est, Frater carissime, ut cum bona exterius agis, haec interius cum magna cautela custodias, ne appetitus placendi hominibus subrepat, et omnis labor boni operis incassum fiat. Nos enim qui sumus, quibus placeri ab hominibus quaeritur? Quid namque aliud quam pulvis et cinis sumus? Sed illi tua Fraternitas placere desideret, qui et non longe est, ut appareat, et omne, quod retribuerit, finem nullomodo habebit.*

gen achtete er aber auch darauf, dass die Bischöfe den Geistlichen Gerechtigkeit erwiesen, nicht zu vorschnell in ihrem Urtheile wären, von keinem persönlichen Hasse sich leiten liessen. Jede Ungerechtigkeit und jedes unkanonische Verfahren bestrafte er strenge, und schickte die Bischöfe, die sich solches zu Schulden hatten kommen lassen ins Kloster, um Busse zu thun (lib. III. epist. 45.).

Gregor duldete keine lange Entfernung vom Bischofssitze; ohne Erlaubniss des Metropoliten durften die Bischöfe nicht verreisen, nur ihre Reisen nach Rom, die von Keinem verwehrt werden durften, waren davon ausgenommen; hier genügte eine blosse Anzeige. Er befahl den Bischöfen, ihre Kirchen oft zu visitiren, und erlaubte keinem eine Einmischung in weltliche Sachen, wenn es nicht die Vertheidigung der Armen galt. Für kranke Bischöfe sorgte er. Auch wenn sie ihren Dienst nicht verrichten konnten, bekamen sie ihren Unterhalt und durften nicht abgesetzt werden [1]).

Ueber die Keuschheit der Bischöfe und übrigen Geistlichen wachte er strenge. Er verbot es sämmtlichen Geistlichen mit Frauen zusammen zu wohnen; auch nicht *sub praetextu quasi solatio* sollten sie sich in demselben Hause mit ihren Weibern aufhalten, sondern nur mit ihrer Mutter und Schwester oder andern unverdächtigen Frauen, obwohl er es noch für besser hält, wenn sie sich auch des Zusammenwohnens mit diesen enthielten (lib. IX. epist. 60.). Der Papst Pelagius II. hatte im Jahre 588 den Subdiakonen Siciliens verboten, mit ihren Frauen in ehelichem Umgange zu leben. Gregor fand es hart, dass der, welcher keine Keuschheit versprochen und auch nicht die Gabe der Enthaltsamkeit empfangen hatte, von seiner Gattin getrennt werden sollte. Er änderte deswegen das Gesetz dahin ab, dass von

1) So sehr Gregor sich freute, wenn der apostolische Stuhl von den Bischöfen geehrt wurde, so wenig wollte er eine Verehrung seiner Person. Daher verbot er den Bischöfen Siciliens, am Tage seiner Ordination zusammenzukommen, wie bisher geschehen war, *quia stulta et vana superfluitas non delectat:* wenn sie zusammenkommen müssten, so sollte es statt dessen am Todestage des Apostel Petrus geschehen (lib. I. epist 36.). Die Verpflichtung der Bischöfe Siciliens, alle drei Jahre in Rom zu erscheinen und sich dem Papste zu präsentiren (lib. II. epist. 7.), beschränkte er auf eine Reise nach fünf Jahren (lib. VII. epist. 22.).

jetzt an keiner Subdiakonus werden sollte, der nicht vorhe Keuschheit gelobte. Die dem Gesetze gemäss gelebt haben, sol len gelobt und belohnt werden, die aber keine Enthaltsamkei geübt haben, sollen auch keine Priester sein, sondern das prie sterliche Amt, dass den Subdiakonen zukam, soll ihnen genom men werden und sie statt dessen bloss die Geschäfte eines Nota verwalten (lib. IV. epist. 36.)[1]).

In den Kriegen mit den Longobarden waren viele Bischofs sitze verwüstet und die Bischöfe vertrieben. Für diese sorgte Gregor, indem er sie entweder als Visitatoren verwandte, oder so lange, bis er sie anderswohin senden konnte, sie der Für sorge anderer Bischöfe übergab (lib. I. epist. 45.). Durch die politische Lage Italiens sah er sich genöthigt, bald Bischofssitze zu verlegen, wenn der frühere Ort den Feinden zu sehr ausgesetzt war (lib. II. epist. 14.), bald mehre entvölkerte Kirchen unter Einem Bischof zu vereinigen, entweder so, dass beide nur Eine Kirche ausmachten (lib. II. epist. 45.), oder eine der andern untergeordnet wurde, oder beide ihre Selbstständigkeit behielten (lib. II. epist. 50.).

Gleiche Sorgfalt wie auf die Bischöfe, wandte er auf die übrigen Geistlichen. Zunächst sah er darauf, dass nur tüchtige Geistliche erwählt wurden, und schärfte den Bischöfen ein, auf Verdienst und Würdigkeit zu sehen und die canonischen Bestimmungen zu beachten. Er wollte, dass der Regel nach die Cleriker aus der eigenen Kirche genommen werden sollten. Gewöhnlich wurde der Cleriker vom Bischof mit Zustimmung seiner Geistlichen und des Volkes ordinirt, doch schickte er bisweilen selbst einen Presbyter nach einer Kirche und stellte ihn an derselben an (lib. II. epist. 13.). Er hielt strenge auf Anciennität; Rang und Würde sollte sich nach der Zeit der Ordination richten (lib. I. epist. 83.). Kein Cleriker durfte ohne Wissen und Wil-

1) Die Erzählung der Magdeburger Centurien (Cent. VI. cp. 7.) nach einem Schreiben des Bischofs Ulrich von Augsburg an Nikolaus I., dass Gregor, als er seinem Clerus die Ehe untersagt hatte, einmal aus einem Teiche die Fische habe herausnehmen lassen und statt deren 6000 Kinderköpfe gefischt hätte, wodurch er auch bewogen worden sei, dem Clerus die Ehe wieder zu gestatten, ist nur eine Fabel. Eine Erlaubniss der Ehe hat Gregor den Geistlichen nie ertheilt.

len des Bischofs die Diöcese verlassen, oder an einer andern Kirche erwählt werden. Wenn ein Bischof auswärtige Geistliche unter seine Cleriker aufnehmen wollte, so musste er bei ihrem Bischof um Erlaubniss nachsuchen, und dieser sie erst förmlich entlassen. Selbst die zu Bischöfen erwählten Geistlichen bedurften zu ihrer Ordination des Dimissoriums ihres Bischofs (lib. V. epist. 17.). Gregor erlaubte es den Geistlichen freilich Mönche zu werden, aber dann mussten sie ihr geistliches Amt aufgeben (denn, *nemo potest* [lib. V. epist. 1.] *et ecclesiasticis obsequiis deservire et in monachica regula ordinate persistere.*) Kranke Geistliche bekamen fortwährend ihren Gehalt, gefangene mussten auf Kosten ihrer Kirche losgekauft werden. Niemand durfte zwei Kirchenämter verwalten.

Besonders vielen Anlass fand Gregor, auf strengere Kirchenzucht und Einschärfung der canonischen Strafen gegen die Geistlichen zu dringen, ein trauriges Zeugniss von dem gesunkenen Zustande des geistlichen Standes zu jener Zeit. Als Strafe für die Geistlichen galt die *communio laica*, und Einsperrung in die ärmsten Klöster bei strenger Busse, ihre Güter aber durften nicht angegriffen werden[1]). Diese bekamen entweder die Eltern der bestraften Geistlichen nach Abzug dessen, was zur Unterhaltung des Büssenden nöthig war, oder wenn sie keine Eltern mehr hatten, das Kloster, in welchem sie Busse thun mussten. In beiden Fällen sollten diese Güter fortwährend unter kirchlichem Rechte verbleiben (lib. I. epist. 44.) Wenn die Busszeit vollendet war, wurden die Geistlichen freilich aus dem Kloster entlassen, aber sie konnten ihre frühere Stelle nie wieder erhalten (lib. V. epist. 24), sondern wurden, wenn sie sich wirklich gebessert hatten, für ein Kloster ordinirt. Geistliche, die noch nach ihrer Absetzung ihr Amt zu verwalten fortfuhren, wurden auf Lebzeiten excommunicirt, und durften das Abendmahl bloss kurz vor dem Tode als *viaticum* erhalten (lib. V. epist. 7.).

Laien hielt Gregor von allen Kirchenämtern fern, aus seinem Pallast entfernte er sie und aus der Verwaltung der kirchlichen Patrimonien. Wollten sie ein kirchliches Amt über-

1) Die Güter der Geistlichen, welche früher Sklaven der Kirche gewesen waren, fielen wieder an die Kirche zurück.

nehmen, so mussten sie zuerst Mönche werden, und im Klost
ein religiöses Leben und strenge Sitten bewähren[1]).

Das Recht des Asyls der Kirchen und Klöster nahm
überall in Schutz. Solche Asyle hiessen *septa ecclesiastici*
auch *claustra dominica* und umfassten die *atria* und *porticu*
der Kirche, das Haus des Bischofs nebst einem Raume von 3
bis 40 Schritt und die Häuser, die innerhalb dieses Raumes la
gen. Ohne Einwilligung des Bischofs durfte Niemand von de
Obrigkeit aus diesen Grenzen herausgeführt werden, und auc
dann nur, wenn vorher ein Eid geschworen war, dass der Flüchi
ling keine Gewalt erleiden sollte. Wer diesen Eid brach, wurd
excommunicirt. Diese kirchlichen Asyle waren häufig die Zu
fluchtsorte der Sklaven, die von ihren Herren grausam behau
delt wurden, und wie Gregor überall der Verfolgten sich an
nahm, so trug er in diesem Falle doppelte Sorge, dass den ent
flohenen Sklaven kein Unrecht geschah; er liess sie nicht ehe
ihren Herren zurückgeben, als bis diese bei einer verzeihliche
Schuld ihren Sklaven eidlich Verzeihung versprochen hatten (lib
III. epist. 1.). Die Sklaven der Juden, die des Glaubens wegen
in die Kirche flohen, durften weder zurückgegeben, noch ver-
kauft, sondern mussten freigelassen werden, gleichviel ob sie
schon Christen waren oder es erst werden wollten (lib. IV.
epist. 9.).

Zerstörte Kirchen baute Gregor wieder auf, neuerbaute Kirchen liess er aber nicht eher weihen, als bis ausgemacht war, dass die geschenkten Einkünfte zu ihrer Unterhaltung hinreichten (lib. II. epist. 5.). Für die Erlaubniss, ein Oratorium weihen zu dürfen, stellte er fünf Bedingungen. Kein menschlicher Körper durfte dort begraben sein; die Schenkung musste hinreichend und zuvor gesetzlich übergeben und von einem Notar

---

1) Er sagt hierüber: *Necesse est, ut quisquis ex juris ecclesiastici vel saecularis militiae servitute ad Dei servitium converti desiderat, probetur prius in laico habitu constitutus, et si mores ejus atque conversatio bono desiderio illius testimonium ferant, absque ulla retractione servire in monasterio omnipotenti Deo permittatur, ut ab humano servitio liber recedat, qui in divino obsequio districtiorem subire appetit servitutem. Si autem etiam monachico habitu secundum Patrum regulas irreprehensibiliter fuerit conversatus, post praefixa sacris Canonibus tempora licenter jam ad quodlibet ecclesiasticum officium provehatur.*

in die Acten der Municipalität übertragen sein; kein *baptisterium* durfte dort errichtet, kein Cardinalpresbyter ernannt, keine öffentliche Messe gefeiert werden. Der Bischof freilich konnte die Erlaubniss ertheilen, dass Messen dort gehalten würden, aber bei keinen besondern Festlichkeiten und nicht auf solenne Weise. Die Einweihung geschah dadurch, dass die empfangenen *sanctuaria*, d. h. Reliquien von Heiligen, ohne welche kein Altar consecrirt werden konnte, hingestellt wurden (lib. II. epist. 13.). — Die Kirchengüter befahl er auf das sorgfältigste zu erhalten; auf keine Weise durften sie vermindert werden, mit Ausnahme der Verwendung, um Gefangene loszukaufen oder Heiden zu bekehren (lib. IV. epist. 11.). Den Verkauf der Kirchengefässe namentlich an Juden bestrafte er strenge, indem er die Käufer dem weltlichen Gerichte übergab und die Verkäufer ins Kloster zur Busse stiess (lib. I. epist. 68.). Das Verjährungsrecht, welches früher auf 30 Jahre bestimmt war, setzte er für Klöster und Kirchen auf 40 Jahre fest (lib. I. epist. 9.).

Die Eingriffe der weltlichen Beamten in Sachen der Kirche duldete Gregor nirgends, und wo es geschah, rügte er es wenigstens, wenn er nicht strafen konnte. Namentlich fand er häufig Gelegenheit dem Exarchen Romanus unerlaubte Eingriffe in die Rechte der Kirche vorzuhalten. Wenn seine Ermahnungen nichts halfen, so klagte er bei dem römischen Kaiser, wie z. B. über den Präfecten Sardiniens (lib. I. epist. 29.). Selbst das Betragen der Beamten in weltlichen Dingen unterwarf er seiner Aufsicht, und wenn ihm etwas Unrechtmässiges angezeigt wurde, wie z. B. in Corsika, wo die Eltern gezwungen wurden, ihre Kinder als Sklaven zu verkaufen, um die unerschwinglichen Abgaben zu bezahlen, meldete er es nach Constantinopel (lib. V. epist. 41.).

Kurz alle Verhältnisse unterwarf er seiner Fürsorge, und hatte bei Allem dasselbe Ziel vor Augen, Gerechtigkeit und Ordnung der Kirche. Der Eifer, mit dem er hierin verfuhr, die Standhaftigkeit, mit der er seinen Willen durchsetzte, seine unpartheiische Gerechtigkeit und die Strenge seiner Strafdekrete hoben in wenigen Jahren den gesunkenen Zustand der Kirche Italiens, erwarben ihm aber auch viele Feinde. Seine Verordnungen und Einrichtungen, von jetzt an bleibend in der Römischen Kirche, waren den bestehenden Verhältnissen angemessen,

und zur Förderung kirchlicher Ordnung und geistlicher Zuc
sehr geeignet; sein praktischer Verstand, seine Kunde des Rech
und der Verhältnisse tritt in allen auf das Deutlichste hervo
Das Kirchenrecht ist durch ihn nicht wenig gefördert, wie e
denn überhaupt als der Repräsentant der von nun an imme
mehr hervortretenden Richtung der occidentalischen Kirche be
trachtet werden kann, die statt mit der Ausbildung der Dog
men und Lösung metaphysischer Schwierigkeiten sich zu be
schäftigen, mehr auf die Regulirung der äusseren Kirchenver
hältnisse ihr Augenmerk wandte. Durch den Gregor wurde
die bereits herrschenden Grundsätze des Cölibats mehr befestig
und consequenter durchgeführt; er folgte hierin nur dem Strome seiner Zeit und seiner in mönchischer Einseitigkeit befangenen individuellen Ueberzeugung. Dass er den Laien mehr als irgend ein anderer Papst den Zutritt zu geistlichen Aemtern erschwerte, war freilich in seiner Fürsorge für Ordnung und geistliches Leben der Cleriker begründet; im Hintergrunde ruhte aber seine hierarchische Denkart, welche die Kluft zwischen Clerus und Laien, die bereits durch die herrschende, den Grundsätzen des Evangeliums widersprechende Ansicht von der Kirche hervorgetreten war, auf die Dauer befestigte.

Man hat Gregor den Vater der Mönche genannt, und er verdient diesen Namen auch durch die Fürsorge, welche er auf die Klöster und Mönche wandte; eine Fürsorge, die nach dem, was wir früher über seine Liebe zum mönchischen Leben gesagt haben, sich sehr leicht erklärt. Bei aller Einseitigkeit seiner Denkart, und der daraus hervorgehenden Massregeln lässt sich aber sein ernstes evangelisches Streben nicht verkennen; durch den Nebel seiner Vorurtheile brachen wie Sonnenstrahlen die Blitze seines wahrhaft christlichen Bewusstseins hervor. Davon geben auch die Einrichtungen, die er für die Klöster traf, mehr als Ein Zeugniss.

Er sorgte dafür, dass in allen Ländern Klöster erbaut wurden, und erbaute selbst die ersten Klöster in Corsika (lib. I. epist. 52.). Er stattete sie reichlich mit Gütern aus, schenkte auch bisweilen eine Kirche nebst deren Eigenthum einem Kloster, unter der Bedingung, dass dort von einem Presbyter, der im Kloster wohnen und unterhalten werden sollte, die Messe gefeiert würde (lib. IV. epist. 18.). War ein Kloster nicht mit

hinreichenden Einkünften versehen, so ergänzte er das Fehlende aus dem Vermögen der römischen Kirche (lib. II. epist. 4.), und in Streitigkeiten über den Besitz liess er immer von seinem eignen Rechte zu Gunsten der Klöster nach (lib. I. epist. 9.)

So gerne er es auch sah, dass Laien Mönche wurden, so achtete er doch darauf, dass nichts Ungesetzliches geschah und der Entschluss freiwillig und mit vollem Bedachte gefasst wurde. Darum befahl er, dass keine Knaben unter 18 Jahren in die Klöster aufgenommen werden sollten, namentlich nicht auf den Inseln, *quia dura est in insulis congregatio Monachorum* (lib. I. epist. 50.), dass das Noviziat volle 2 Jahre dauerte (lib. IV. epist. 44), dass nach der Vorschrift des Kaisers kein weltlicher Beamter, ehe er Rechenschaft über sein Amt abgelegt hatte, als Mönch aufgenommen wurde [1]). Soldaten durften erst tonsurirt werden, nachdem ihr früheres Leben untersucht war und sie sich 3 Jahr als Novizen bewährt hatten (lib. VIII. epist. 5.). Keinem Ehemanne erlaubte er, gegen den Willen seiner Frau Mönch zu werden; vielmehr wenn kein Ehebruch vorangegangen war und die Frau nicht auch zugleich das Gelübde der Keuschheit unternommen hatte, sollte der Mann seiner Frau wieder zurückgegeben werden, selbst wenn er schon die Tonsur bekommen hatte. Denn wenn auch das menschliche Gesetz (Novell. Justin. 123 cp. 58.) es dem erlaubt, der Mönch werden wollte, gegen den Willen des andern Theils die Ehe aufzuheben, so verbiete solches doch das göttliche Gesetz (lib. XI. epist. 46. 50.).

Für das sittliche Leben der Mönche traf er eine Menge heilsamer Massregeln. Die Mönche, die im Lande umherschweiften, liess er durch seine Defensoren aufsuchen und ins Kloster zurückbringen und hart bestrafen (lib. I. epist. 4. 42.). Kein Mönch sollte fernerhin im Lande einherziehen, keiner ohne Noth sein Kloster verlassen (lib. I. epist. 4. 6. II, 3. VI, 37. VII, 36), keiner ohne Begleitung aus dem Kloster gehen (lib. II. epist. 3.), jeder Mönch, der seinen Orden verlassen hatte, sollte ausgestossen und auf Lebenszeit in engem Arreste gehal-

1) *Ne fortasse hi, qui militiae vel rationibus publicis sunt obligati, dum causarum suarum periculum fugiunt, ad ecclesiasticum habitum veniant vel in monasteriis convertantur* (lib. VIII. epist. 5.).

ten werden (lib. I. epist. 33. 40., XII, 20.). Keine Weltliche besonders keine Soldaten durften die Nonnenklöster (lib. IX epist. 102.), keine Frauen die Mönchsklöster besuchen, auch nicht die sogenannten *commatres* (lib. IV. epist. 42.). Die von dem Feinde in die Klöster geflohenen Menschen mussten gleich anderswo untergebracht werden (lib. I. epist. 50.) wegen der Frauen, die sich unter ihnen befanden. Die Mönche durften sich nicht, wie es bisher üblich gewesen war, in ihren Angelegenheiten in weltliche Geschäfte mischen[1]), sondern die Klostergeschäfte sollten gegen ein bestimmtes Gehalt einem erfahrenen Laien zur Verwaltung anvertraut werden (lib. IV. epist. 9), damit die Nonnen nicht, wie es in Sardinien häufig geschah, gezwungen würden, ihre Zellen zu verlassen und vor den weltlichen Beamten zu erscheinen. Unkeuschheit strafte er an Mönchen und Nonnen auf das strengste; in Sardinien, wo die Klosterzucht sehr vernachlässigt sein müsste, fand er mehrfache Gelegenheit Strafacte in dieser Beziehung zu vollziehen (lib. I. epist. 9.). Die Einmischung weltlicher Beamten zur Beschützung ungehorsamer Mönche und Nonnen, die sich namentlich der Exarch Romanus erlaubte, rügte er sehr ernst (lib. V. epist. 24.).

Die Mönche, welche zu Presbytern ordinirt wurden, besorgten entweder die priesterlichen Geschäfte in dem Kloster selbst, wo sie dann in dem früheren Verhältniss blieben, oder wurden zu andern Kirchen geschickt. Doch durften ohne Erlaubniss des Abtes keine Mönche aus dem Kloster zu Geistlichen genommen werden (lib. VI. epist. 28.), und waren die auf Antrag eines Bischofs von dem Abte selbst erwählten Mönche zu einem geistlichen Amte ordinirt, so durften sie nicht mehr im Kloster wohnen (lib. VII. epist. 43.). Waren Mönche einmal ordinirt, so bedurften sie, um Bischof zu werden nicht mehr des Consenses ihres früheren Abtes, sondern es war hinreichend, wenn sie gesetzmässig erwählt waren.

Die Aebte wurden von den Mönchen aus der eigenen Con-

1) lib. I. epist. 69. *Sicut studii nostri condecet, a litigiis foralibus Monachos submovere, ut divinis ministeriis pie ac solerter invigilent, ita necesse est nostram provisionem, quemadmodum negotia eorum disponi debeant ordinare, ne distenta mens per varias causarum curas defluat, et ad celebrandum opus consuetum enervata torpescat.*

gregation gewählt und vom Bischofe installirt[1]. Geistliche durften nicht zu Aebten gemacht werden, wenn sie nicht ihr geistliches Amt niederlegten (lib. IV. epist. 21)[2], nicht einmal Mönche durften sie werden mit Beibehaltung ihres Amtes aus dem freilich triftigen Grunde (lib. V. epist. 1.): *Dum hi fingunt se religiose vivere, monasteriis praeponi appetunt, et per eorum vitam monasteria destruuntur*[3]. In den Nonnenklöstern durften nur 60jährige Nonnen Aebtissinnen werden, deren Alter und Sitten über jeden Verdacht der Unkeuschheit erhaben seien (lib. IV. epist. 11.). Was ein Abt während seines Amtes erwarb, gehörte nicht ihm, sondern dem Kloster, daher er ebensowenig als die Mönche, die nichts ihr Eigenthum nennen durften, ein Testament machen konnte. Aebte, die sich gegen die Canonen vergingen, namentlich wenn sie unkeusch gelebt hatten, selbst vor ihrer Erwählung (lib. III. epist. 23.), setzte Gregor ohne Gnade ab, allein nach der Zeit der Busse durften sie, wenn ihre Besserung gewiss war, in einem anderen Kloster ihren früheren Rang wieder einnehmen (lib. V. epist. 3 u. 6.).

Die Klöster standen unter der Aufsicht der Bischöfe, in deren Parochien sie lagen, daher Gregor es jedem, selbst seinen Defensoren, verbot, sich mit Uebergehung des Bischofs in die Angelegenheiten eines Klosters zu mischen. Den Bischöfen stand die Installirung des Abtes zu, sie hatten darauf zu achten, dass

---

1) Bisweilen schickte Gregor den Klöstern selbst einen Abt, wenn er erfahren hatte, dass die Mönche nicht nach den Canonen lebten (lib. I. epist. 51.).

2) *Presbyteros, Diaconos ceterosque cujuslibet ordinis Clericos, qui Ecclesiis militant, Abbates per monasteria esse non permittas, sed aut omissa clericatus militia monachicis provehantur ordinibus: aut si in Abbatis loco permanere decreverint, clericatus nullatenus permittantur habere militiam. Satis enim incongruum est, si cum unum ex his pro sui magnitudine diligenter quis non possit explere, ad utrumque judicetur idoneus: sicque invicem et ecclesiasticus ordo vitae monachicae et ecclesiasticis utilitatibus regula monachatus impediat.*

3) Kein Geistlicher durfte darum auch anders ins Kloster gehen, als um zu beten oder die Messe zu feiern, selbst ein solcher, der früher Mönch oder Abt gewesen war, durfte nur zu diesem Zwecke sein früheres Kloster wieder besuchen, damit nicht das Kloster durch die Beförderung eines Mönches oder Abtes in den geistlichen Stand leide (lib. VII. epist. 43.).

bei der Wahl des Abtes keine Ungesetzlichkeit vorfiel, mussten über die klösterliche Zucht wachen, und die Klöster in ihren Rechten gegen alle Beschwerungen schützen, doch durften sie nichts in den Privilegien eines Klosters ändern und unter keinem Vorwande etwas von dem klösterlichen Eigenthum an sich oder an ihre Kirchen reissen. Gregor legte es ihrer mangelhaften Aufsicht zur Last, wenn im Kloster ungerügt Unsittlichkeiten vorfielen, er tadelte sie, wenn Mönche ihrem Kloster entliefen, wenn Jemand vor beendetem 2jährigen Noviziate tonsurirt wurde, die Uebertreter klösterlicher Zucht nicht strenge bestraft wurden. Auf der andern Seite befahl er ihnen, die Klöster nicht zu beschweren, sie nie anders zu besuchen, als um die Mönche zu ermahnen und zu visitiren.

Solche Besserungen der Klöster durch die Bischöfe kamen oft vor, und veranlassten Gregor häufiger als die früheren Päpste die Klöster von der Gewalt der Bischöfe zu eximiren, obwohl er nicht zuerst Exemtionen ertheilt hat[1]). Die erste Exemtion ertheilte Gregor im Jahre 592 dem Kloster des heiligen Thomas von Rimini und zwar in folgenden Punkten:

1) Kein Bischof oder Weltlicher darf das Eigenthum des Klosters ferner unter irgend welchem Vorwande angreifen (*praesumat de reditibus, rebus vel chartis monasteriorum, vel de cellis vel villis vel quae ad ea pertinent, quocunque modo occasiones movere vel dolos vel immissiones aliquas facere.*). Jeder Streit über Eigenthum zwischen der Kirche und dem Kloster Rimini soll von auserwählten Aebten oder andern gottesfürchtigen Vätern ohne Aufschub geschlichtet werden.

2) Die Mönche sollen freiwillig aus ihrer Congregation sich einmüthig einen Abt wählen, aus andern Klöstern nur, wenn sich unter ihnen keine passende Person findet, und der ohne Trug und Simonie Erwählte soll ohne Weigerung installirt werden.

3) Nach der Ernennung des Abtes soll keine Person unter irgend welchem Vorwande dem Kloster vorgesetzt werden.

---

1) Schon 525 war ein Kloster des Abtes Petrus von dem Bischof der Provinz Byzazene eximirt und stand bloss unter dem Primas von Carthago.

wenn nicht offenkundige Verbrechen des Abtes vorliegen, die nach den Canonen zu bestrafen sind.

4) Ohne Willen des Abtes darf kein Mönch für andere Klöster oder zum geistlichen Amte aus dem Kloster genommen werden.

5) Der Mönch darf kein Inventar des Klostervermögens aufnehmen und über dasselbe eine Bestimmung treffen, sondern dies soll allein von dem Abte des Klosters in Verbindung mit andern Aebten geschehen.

6) Nach dem Tode des Abtes darf sich der Bischof nicht in die Verwaltung der klösterlichen Angelegenheiten mischen.

7) Der Bischof darf keine öffentlichen Messen im Kloster halten, sondern mit seiner Erlaubniss bloss ein Presbyter[1]).

8) Der Bischof darf im Kloster weder seinen Sitz haben noch etwas befehlen oder eine Anordnung treffen, wenn er nicht vom Abte dazu erbeten ist, auch darf kein Mönch ohne Zeugniss und Erlaubniss des Abtes in einer Kirche zurückgehalten werden. Dagegen behält der Bischof die Installirung des Abtes[2]).

Im Jahre 601 dehnte Gregor auf der dritten Lateranensischen Synode diese Punkte auf alle Klöster aus (Appendix ad Gr. epist. pg. 1294.).

Die Xenodochien oder Hospitäler standen unter der Aufsicht der Bischöfe, die über den Zustand derselben dem Papste

1) Diesen Punkt hatte schon Pelagius II. einigen Klöstern eingeräumt, Gregor dehnte ihn auf alle Klöster aus; cf. lib. III, 63. V, 38. VI, 46. VIII, 4. X, 3 u. s. w.

2) In den ersten fünf Punkten eximirte Gregor auch das Kloster des Johannes und Stephanus bei Ravenna, nur findet sich beim vierten Punkte der Zusatz: „Sind überflüssig Mönche vorhanden, so soll der Abt selbst einen Würdigen darbieten. Wenn er dieses nicht will, so hat der Bischof von Ravenna das Recht, auch gegen den Willen des Abtes die überflüssigen Mönche zur Leitung anderer Klöster zu nehmen, aber nicht ohne seine Erlaubniss zu Kirchenämtern.“ Statt der drei letzten Punkte steht hier die Bestimmung: „Wer von einem Mönche Cleriker geworden ist, darf nicht mehr im Kloster wohnen. So oft der Abt zum Nutzen des Klosters selbst den Römischen Bischof besuchen oder einen Gesandten schicken will, soll es ihm erlaubt sein. Der Bischof darf das Kloster besuchen, um es zu visitiren, aber ohne Beschwerde des Klosters“ (lib. VIII. epist. 15.).

Rechenschaft abzulegen hatten. Es lag ihnen ob, solche Männer als Verwalter derselben einzusetzen, die sich durch Eifer und Sitten auszeichneten und den weltlichen Gerichten nicht unterworfen waren, damit nicht solche Personen, die vor ein weltliches Gericht gezogen werden konnten, den Beamten Anlass gäben, die Güter der Xenodochien zu plündern (lib. IV. epist. 27.). —

Wie strenge Gregor über die Ketzer und Schismatiker dachte, ist schon erwähnt. Gegen die Nichtchristen, sobald sie nicht auf den Kirchengütern lebten, befolgte er mildere Grundsätze, namentlich erwies er den Juden strenge Gerechtigkeit und untersuchte jede Klage gründlich, welche sie über die Bedrückungen der Bischöfe vorbrachten. Die Synagogen, die ihnen erlaubt waren, schützte er, nur durften sie nicht in der Nähe einer Kirche liegen. Wo dieses der Fall war, liess er den Juden einen andern Ort anweisen, um dort ungehindert ihren Gottesdienst zu feiern (lib. I. epist. 10. 35.). Gegen einen gewissen Petrus, der vom Judenthum zum Christenthum übergetreten war, und nun in seinem Proselyteneifer mit andern am Sonntage des Passafestes in die Synagoge der Juden drang, Unfug trieb und das Bild der Maria, das Kreuz und andere Symbole des christlichen Glaubens hinstellte, äusserte er sich strenge tadelnd und befahl dem Bischof Januarius von Cagliari die Juden in ihren Rechten zu schützen. Die Synagogen, die der Bischof von Palermo den Juden geraubt hatte, liess er ihnen zurückgeben, und für die, welche schon zu christlichen Oertern geweiht waren, den Preis ihres Werthes bezahlen (lib. IX. epist. 55.). Als Grundsatz für die Behandlung der Juden sprach er aus (lib. I. epist. 35.): *Eos, qui a religione Christiana discordant, mansuetudine, benignitate, admonendo, suadendo, ad unitatem fidei necesse est congregare, ne, quos dulcedo praedicationis et praeventus futuri judicis terror ad credendum invitare poterat, minis et terroribus repellantur.* Diesem Grundsatze gemäss verhinderte er jede gewaltsame Bekehrung der Juden. Als die Bischöfe Vigilius von Arles, Theodor von Marseille und andre Gallische Bischöfe[1]) befohlen hatten, dass alle Juden, die

1) Der Bischof von Avitus hatte den Juden nur drei Tage Bedenkzeit gelassen und es dadurch dahingebracht, dass sich am dritten Tage alle

sich nicht taufen lassen wollten, alle Oerter ihres Kirchsprengels räumen sollten, wodurch viele Juden bewogen wurden, dem Scheine nach zum Christenthum überzugehen, sprach Gregor sich dagegen auf das entschiedenste aus (lib. I. epist. 47.), denn *dum quispiam ad Baptismatis fontem non praedicationis suavitate, sed necessitate pervenerit, ad pristinam superstitionem remeans, inde deterius moritur, unde renatus esse videbatur. Fraternitas ergo vestra hujusmodi homines frequenti praedicatione provocet, quatenus mutare veterem vitam magis de doctoris suavitate desiderent. Sic enim et intentio nostra recte perficitur, et conversi animus ad priorem denuo vomitum non mutatur.* Dennoch wandte Gregor bei der Bekehrung der Juden, wenn auch grade keine Zwangsmassregeln, so doch manche weltliche Mittel an. Um nemlich die auf den Patrimonien der Römischen Kirche in Sicilien lebenden Juden zum Uebertritte anzulocken, befahl er, dass ihnen, wenn sie Christen würden, der dritte Theil ihrer Abgaben erlassen werden sollte (lib. V. epist. 8.). Freilich wusste er wohl, dass diejenigen, welche sich durch weltliche Rücksichten bewegen liessen Christen zu werden, nicht von Herzen bekehrt würden, allein er meinte, wenn auch die Väter keine treuen Christen wären, so würden doch ihre Söhne schon treuer sein. Christliche Sklaven durften die Juden nicht haben, diese sollten freigelassen werden, und wenn man sie ihnen nicht mit Gewalt nehmen könnte, für Rechnung der Römischen Kirche losgekauft werden (lib. VII. epist. 24), und diese auch dann nicht wieder zurückgegeben werden, wenn ihr früherer Herr nachher Christ wurde (lib. VIII. epist. 21.). Dagegen erlaubte Gregor den Christen als freie Leute das Land der Juden zu bearbeiten, und hielt darauf, dass sie den Juden alle übernommenen Verpflichtungen treu leisteten (lib. IV. epist. 21.). Man

---

Juden seiner Diöcese taufen liessen (Gr. Tur. H. Fr. V, 11.) Auch der König Chilperich von Neustrien zwang im Jahre 582 die Juden in seinem Reiche sich taufen zu lassen (Gr. T. H. F. VI, 17.). In Spanien erliess 613 der König Sisebert ein Gesetz, dass jeder Jude, der sich nicht taufen lassen wollte, die Bastonade empfangen und dann des Reichs verwiesen werden sollte, welches jedoch das vierte Toletan. Concil seiner gar zu grossen Strenge wegen aufhob.

sieht aus allen diesen Massregeln, dass Gregor, wenn er auch die Vorurtheile seiner Zeit theilte, doch mit einem freieren Blicke über den engherzigen Gesichtskreis seiner Zeitgenossen hinwegschaute.

Am Schlusse dieses Abschnittes ist noch mit wenigen Worten der Sorgfalt zu gedenken, die Gregor auf die Verwaltung der Patrimonien seiner Kirche wandte. Die zur Wahrnehmung der Gerechtsame der Kirche und zur Verwaltung der Patrimonien hingesandten Defensoren mussten die strengste Gerechtigkeit üben, über Alles Bericht abstatten, und durften keine Anordnungen treffen, ohne erst seinen Rath einzuholen. Bis ins kleinste Detail verordnete Gregor, wie das Gut verwaltet und die Vertheilung der Einkünfte an Kranke und Arme beschafft werden sollte, keine geringe Mühe für einen Mann, der so schon mit Geschäften überladen war. Nach seinem strengen Gerechtigkeitsgefühle wollte er nicht die Einkünfte und Rechte der Römischen Kirche auf Kosten anderer Kirchen oder Privatleute vermehrt wissen[1]). Was unter früheren Defensoren mit Gewalt weggenommen, oder unrechtmässig im Namen der Kirche behalten war, liess er wieder zurückerstatten. Kein Sklave, der seinem Herrn entflohen war, und sich unter das *jus ecclesiasticum* begeben wollte, durfte als Kircheneigenthum behalten, sondern musste ohne Verzug seinem Herrn zurückgegeben werden. Den Untergehörigen der Patrimonien war er ein milder Gutsherr, und war immer geneigter, von seinem Rechte nachzulassen, als sie zu drücken. Er regulirte die Verhältnisse der Bauern zur Römischen Kirche auf eine Weise, die ih-

1) Seine Grundsätze über die Verwaltung der Patrimonien schrieb er seinem Freunde Petrus, Rector des Römischen Patrimonium in Sicilien lib. I. epist. 36. *Considerata venturi judicii majestate omnia cum peccati ablata restitue, sciens quod magnum mihi lucrum reportas, si mercedem potius quam divitias congregas. — Tunc vere beati Petri Apostoli miles eris, si in causis ejus veritatis custodiam etiam sine ejus acceptione tenueris. Si quid vero juste conspicis juri Ecclesiastico posse competere, cave ne unquam hoc manu studeas defensare, maxime quia et decretum sub anathematis interpositione constitui, ne unquam a nostra Ecclesia urbano vel rustico praedio tituli debeantur imponi, sed quidquid ratione pauperibus competit, ratione etiam debet defendi: ne dum bona res non bene agitur, apud omnipotentem Deum quod juste a nobis quaeritur, de injustitia redarguatur.*

als Bauernfreund charakterisirt (lib. I. epist. 44.). Die Abgaben der Bauern verkleinerte er, sorgte dafür, dass sie in keinerlei Weise übervortheilt würden, weder zu viel gefordert, noch zu grosses Mass genommen würde, und liess seine Bestimmungen zu Gunsten der Bauern aufsetzen und unter sie vertheilen, damit sie die eingeräumten Vortheile auch nach seinem Tode behielten. Alle Abgaben über das im Contract Bestimmte sollten fernerhin, unter welchem Namen und Vorwande es auch sei, unterbleiben, bei der Einforderung der rechtlichen Abgaben mehr die Billigkeit als das strenge Recht vorwalten, keine Heirath soll durch zu grosse Abgaben erschwert werden, kein Pächter bei der Pachtung, wie bisher geschah, dem Defensor irgend eine Abgabe entrichten, damit nicht durch diese Gelegenheit die Pächter häufig gewechselt würden. Bisher hatte sich die Kirche als Erbe ihrer Bauern angesehen, von nun an sollten die Eltern des Verstorbenen ohne Abzug das nachgelassene Eigenthum erben, oder die Kinder, für welche, wenn sie unmündig waren, der Defensor einen Vormund bestellen musste. Das von dem Pächter dem Insten unrechtmässig Entrissene sollte dem rechtmässigen Eigenthümer zurückgegeben, und nicht nach dem bisherigen Gebrauch zum Nutzen der Kirche behalten werden, (*quia nos sacculum Ecclesiae ex lucris turpibus nolumus inquinari*). Bewundernswerth ist die Emsigkeit und Sorgfalt, mit der Gregor, der zugleich über die ganze Kirche Europa's zu wachen, Italiens politischen und kirchlichen Zustand zu reguliren hatte, auf seinen Kirchengütern jeden einzelnen auch noch so geringfügigen Vorfall untersuchte und entschied; seine Gerechtigkeit, Frömmigkeit und Menschenliebe zeigten sich bei solchen Entscheidungen in ihrem schönsten Lichte (cfr. lib. I. epist. 44. I., 36. II., 32.).

Die Einnahmen der Patrimonien waren zunächst zum Gebrauche des Papstes und seines Hofes bestimmt, und dann zur Unterhaltung der Armen. Für diese sorgte Gregor mit dem grössten Eifer: sobald er von Jemandem hörte, der sich in bedrängten Umständen befand, liess er ihn aus den Fonds seiner Kirche unterstützen, und bestimmte in jedem einzelnen Falle genau, wie viel und auf wie lange Zeit Jemand etwas bekommen sollte: bei der Einweihung von Oratorien liess er unter die Armen Geld und Naturalien austheilen, an den Fest-

tagen der Kirche und Heiligen sie versorgen und ging in de Armenpflege allen Bischöfen als ein nachahmungswerthes Muste voran. Er hielt es für einen grösseren Gewinn, Arme, Witwe und Waisen zu erfreuen, als Schätze zusammenzuhäufen, un tadelte seine Defensoren strenge, wenn sie nicht freigebig genu die Güter der Kirche an Bedürftige vertheilten.

Drittes Buch.

Die zweite Periode des Pontificates Gregors von 595—604.

Das Jahr 595 bildet einen Wendepunkt in der Geschichte Gregors, daher wir mit ihm einen neuen Abschnitt beginnen. Freilich blieben seine Pläne und Bestrebungen dieselben, aber er fand für sie einen erweiterten Wirkungskreis. Im Jahre 595 begann der wichtige Streit mit dem Patriarchen von Constantinopel über den Titel eines *ἐπίσκοπος οἰκουμενικός*, in demselben Jahre wurde die Bekehrung Englands unternommen, und der Versuch gemacht, mit dem Frankenreiche eine dauernde Verbindung anzuknüpfen. Manches, was Gregor bisher vergeblich unternommen hatte, fand in dieser Periode seiner Wirksamkeit einen günstigen Erfolg, Pläne, welche die nächsten Sorgen und Mühen, mit denen er bisher gekämpft hatte, hatten zurücktreten lassen, traten jetzt hervor und fanden ihr Ziel. Die grossartige Bedeutung, welche die Regierung Gregors für das Papstthum und die christliche Kirche hatte, tritt hauptsächlich erst seit dem Jahre 595 hervor.

Erstes Capitel.

Gregors Bemühungen für den Frieden mit den Longobarden.

Da der Exarch Romanus alle Aussichten auf einen allgemeinen Frieden vereitelte, so suchte Gregor wenigstens für sich einen Specialfrieden von den Longobarden zu erlangen und unterhandelte darum im Jahre 596 mit dem Agilulf unter Vermittelung des Notar Castorius, Responsalen des Papstes bei dem Exarchen in Ravenna[1]), und des Eremiten Secundus (lib. VI. epist. 21.), der bei der Königin Theodolinde in grossem Ansehen stand. Während dessen dauerte aber der Krieg fort und wandte sich namentlich nach Campanien, wo die Longobarden alles verwüsteten und versengten, so dass Gregor aus Mitleiden mit seinen unglücklichen Landsleuten grosse Summen durch seinen Defensor Anthemius in Neapel austheilen liess und die Gefangenen loskaufte (lib. VI. epist. 35.). Ob Gregor den gewünschten Specialfrieden für sich erlangt habe, darüber fehlt in seinen Briefen jede Nachricht; *Paulus Warnefried* (H. L. IV, 8.) indessen erzählt, dass Agilulf nicht lange nach der Er-

1) Castorius hatte wegen dieser Friedensunterhandlungen in Ravenna von Feinden des Friedens und Gregors viel Ungemach zu ertragen, ja es war sogar ein Schmachlibell nicht nur gegen Castorius, sondern auch gegen Gregor wegen seiner Friedensliebe in Ravenna des Nachts öffentlich angeschlagen. Castorius klagte dies seinen Vorgesetzten und dieser erliess ein Dekret an den Clerus, das Volk und die Soldaten Ravennas (lib. VI. epist. 31.), worin er die Thäter aufforderte, öffentlich mit ihrer Klage aufzutreten, widrigenfalls sie excommunicirt werden sollten. Wenn der Verfasser des Libells unbekannt bleibt und er trotz diesem Verbote das Abendmahl geniesst, so soll ihn der höchste Fluch treffen und jede Fürbitte für ihn bei Gott vergeblich sein. Wenn es ein solcher ist, an den Gregor schreibt und daher, unbekannt mit seiner Schandthat, in seinen Briefen Gutes wünscht, (eine nicht zu verkennende Anspielung auf den Romanus), so sollen alle seine Wünsche bei Gott vergeblich sein. Wenn der Urheber des Pasquilles aber beweiset, was er geschrieben hat, oder seinen Irrthum offen bekennt, so soll ihn keine Strafe treffen und er ungehindert im Schoosse der Kirche bleiben.

erung Perugias auf Anrathen seiner Frau Theodolinde, die regor durch Briefe ermahnt hatte, mit dem Papste und den ömern Friede geschlossen habe. Lange hat dieser Friede aber denfalls nicht gedauert, denn schon im Jahre 598 klagt Gregor iederholt über die Zerstörungen des Krieges. Agilulf hatte um iese Zeit mit dem Hunnenkönige Bacanus Frieden geschlossen, it vereinter Kraft das Griechische Gebiet angegriffen und die tadt Croton in Unteritalien erobert, selbst einen Zug nach ardinien unternommen und, da die von Gregor angerathenen assregeln zur Vertheidigung nicht getroffen waren, die Insel verwüstet. Trotz solcher günstigen Erfolge war indessen Agilulf nicht abgeneigt die Waffen niederzulegen, und hatte erklärt, dass er unter den vom Papste durch den Abt Probus als Unterhändler (lib. IX. epist. 4.) vorgeschlagenen Bedingungen Frieden machen wolle. Allein der von Gregor vermittelte Friedenstractat war beiderseits noch nicht unterschrieben, Romanus bezeigte zum Friedensschlusse wenig Lust, und es war zu befürchten, dass die Feinde die Zwischenzeit zu Verwüstungen des kaiserlichen Gebietes benutzen würden. Gregor hatte erfahren, dass namentlich Sardinien angegriffen werden sollte, er ermahnte darum angelegentlichst den Bischof Januarius von Cagliari (lib. IX. epist. 6), für die Vertheidigung der Insel zu sorgen. Glücklicher Weise starb der Exarch Romanus im Jahre 598 und sein Nachfolger Callinicus, der die Kräfte des Griechischen Reiches besser erkannte als sein Vorgänger, war wenigstens für den Augenblick zum Frieden geneigt. So wurde denn endlich durch die Vermittelung der Gesandten Gregors, des Abtes Probus und des Theodorus, Curators von Ravenna, der Friede im Jahre 599 geschlossen. Neun Jahre hatte Gregor für diesen Frieden gearbeitet, sein Herz war von Dank erfüllt und erfreute sich des Jubels, mit welchem die Bewohner des unglücklichen Landes die Friedensbotschaft vernahmen. Er schrieb an den Agilulf und die Theodolinde und dankte ihnen, dass sie seinen Bitten Gehör gegeben und den Frieden beschlossen hätten, er sah darin einen Beweis der Liebe zu Gott, die den König erfüllte und bat ihn nachdrücklichst, damit der Friede von Nutzen sei, auch dafür zu sorgen, dass die ihm unterworfenen Herzöge ihn treu hielten und jede Gelegenheit vermieden, durch welche eine Uneinigkeit entstehen könnte (lib. IX. epist. 42.). Die

Theodolinde ermahnte er, den König zu bewegen, dass er mit dem Griechischen Staate sich dauernd verbinde (lib. IX. epist. 43.). Aber ach! die Freude dauerte nicht lange. Die Befürchtung Gregors, dass die Longobardenherzöge, welche in der Verwüstung des Griechischen Gebietes ihren Vortheil fanden, nicht geneigt sein möchten, die Friedensbedingungen zu erfüllen, bewies sich nur zu sehr als wohlbegründet. Der Herzog Ariulf von Spalatro hatte freilich nach dem Befehle seines Königs den Frieden beschworen, aber unter Bedingungen (lib. IX. epist. 98.), die den Frieden nichtig machten und ihm zu jeder Zeit Veranlassung boten, die Römer unter jedem Vorwande anzugreifen. Der Herzog Warnilfrida, auf dessen Rath Ariulf handelte, hatte den Frieden gar nicht beschworen, so dass er ohne Nutzen war, da man den Angriff dieser Herzöge beständig fürchten musste. Darum weigerte sich auch Gregor, den Friedensvertrag zu unterschreiben, *ne nos*, wie er lib. IX. epist. 98. sagt, *qui inter regem et excellentissimum filium nostrum, dominum Exarchum, petitores sumus et medii, si quid clam sublatum fuerit, falli in aliquo videamur, et nostra ei promissio in dubium veniat: et si qua de futuro, quod absit, necessitas fuerit, occasionem inveniat, qualiter nostrae petitioni consentire non debeat*: statt seiner liess er nur seinen Bruder und einen Bischof unterschreiben. Von Seiten der Longobarden wurde indessen der Waffenstillstand gehalten, denn ein solcher war es mehr als ein eigentlicher Friede, da er nur bis zum März 601 geschlossen war. Callinicus aber, aufgeblasen über seinen im Jahre 600 errungenen Sieg über die Alemannen und Slaven, die Norditalien und Dalmatien angegriffen hatten (lib. X. epist. 36.) griff im Jahre 601 noch vor beendetem Waffenstillstand (*Le Beau* Gesch. des morgenländ. Kaiserth. Theil XI. Buch 53 pg. 536.) den Agilulf an (Paul. H. L. IV, 21.), brachte die Longobardenherzöge Gaidobald von Trident und Gisulf von Forum Julii auf seine Seite, eroberte Parma und nahm hier den Herzog Godiscald sammt seiner Frau, einer Tochter des Agilulf, gefangen. Trotz dieser durch Ueberrumpelung errungenen Vortheile endete der Krieg doch unglücklich für den Exarchen. Agilulf eroberte und zerstörte noch im Laufe des Sommers Cremona und Mantua (Paul. H. L. IV, 24. 29.) und unterwarf die abgefallenen Her-

züge. Indessen war Callinicus wieder abberufen und der frühere Exarch Smaragd nach Italien geschickt. Dieser machte es zu seiner ersten Sorge, einen Waffenstillstand von den Longobarden zu erlangen, der auch gegen Auslieferung des Godiscald und seiner Familie bewilligt wurde [1]). Allein auch unter Smaragd dauerte der Krieg fort, nur durch kurze Waffenstillstände unterbrochen. (So erwähnt Gregor lib. XIII. epist. 33. eines Waffenstillstandes von 30 Tagen, den Smaragd geschlossen hatte). Gregor wandte sich darum an den neuen Kaiser Phocas mit der Bitte (lib. XIII. epist. 38.), Italien von den Leiden zu befreien, die es schon 35 Jahre hindurch durch die Longobarden ertragen hatte. Am Ende seines Lebens hatte er auch noch die doppelte Freude, dass der Sohn des Agilulf, Adalcald, im katholischen Glauben getauft und ein zweijähriger Friede mit den Longobarden geschlossen wurde (lib. XIV. epist. 12. Paul. H. L. IV, 29.).

Gregors Bemühungen, seinem Vaterlande einen dauernden Frieden zu verschaffen, waren also im Ganzen vergeblich gewesen; denn die wiederholt geschlossenen Waffenstillstände waren zu kurz, als dass sie dem Lande zum wesentlichen Nutzen hätten gereichen können. Diese kurzen Zeiten der Ruhe vermehrten nur die Sehnsucht nach dem Frieden, ohne die Noth Italiens zu lindern. Allein Gregors unaufhörliche Bemühungen, einen Frieden zu erlangen, bleiben gleich anerkennungswerth. Dass er trotz der entschiedenen Abneigung des Griechischen Hofes, durch einen Friedensschluss den Longobarden ein Recht über die eroberten Provinzen einzuräumen, trotz des Widerstrebens der Exarchen, trotz der Anfeindungen, die er wegen seines Friedenseifers erfuhr, dennoch nicht aufhörte, so weit es in seinen Kräften stand, an der Erlangung des Friedens zu arbeiten, liefert ein schönes Zeugniss seiner patriotischen Gesinnung, und

1) Während dieses Krieges bereiteten die Longobarden auch einen Einfall in Sicilien (lib. XI. epist. 51.). Gregor fürchtete sehr für diese Insel, und ermahnte die Bischöfe derselben, wöchentlich zweimal Litaneien zu halten, um den Schutz Gottes zu erflehen. Damit aber ihre Bitte um so mehr von Erfolg sei, sollten sie die Worte durch gute Handlungen unterstützen, *nam inanis fit oratio, ubi prava est actio.* Je näher die Gefahr sei, um so mehr sollten sie ihre Sünden bereuen und sich Gottes Schutz durch ein ihm wohlgefälliges Leben erwerben.

um so mehr Bewunderung verdient es, wie er bei so ungünstigen Verhältnissen dennoch sein Werk der Kirchenbesserung durchführte. Was andere weniger kräftige Männer abgeschreckt hätte, war ihm ein um so mächtigerer Sporn, nicht zu erkalten in seinem Eifer, und mit Festigkeit und Weisheit, seinen Lebensplan bei Allem fest im Auge behaltend, die Besserung des geistlichen Standes und der kirchlichen Zustände herbeizuführen. Dass Manches nicht so gelang, als es beabsichtigt war, fällt nicht ihm, sondern der Ungunst der Zeiten zur Last.

Zweites Capitel.

Gregors Wirksamkeit als Patriarch des Occidentes.

---

§. 1.

Die Schismatiker.

Das bereits pag. 47 erwähnte vom Kaiser Mauritius erlassene Gesetz, die Schismatiker nicht zu stören, konnte Gregor nur dazu bewegen, auf einem andern als dem beabsichtigten Wege die Wiedervereinigung der Schismatiker mit der katholischen Kirche zu versuchen, aber nicht seinen Eifer schwächen. Er wandte sich brieflich an einzelne Istrische Bischöfe, um sie zur Rückkehr zur katholischen Kirche durch Ueberzeugung und Ueberredung zu bewegen, indem er ausser dem Hauptgrunde, dass durch das fünfte Concil nichts im Glauben der Kirche geändert sei, auch die Menge der Gläubigen in der Römischen Kirche hervorhob, die Tugenden und den Glauben ihrer Geistlichen pries und auf die Wunder hinwies, die in der katholischen Kirche verrichtet würden (lib. VII. epist. 37.). Dadurch gelang es ihm auch, Einzelne zur Losreissung von den Schismatikern zu bewegen, und indem er den Zurückkehrenden Unterstützungen verabreichen liess (lib. VI. epist. 39. 48.), oder, wenn die Rückkehr nach den schismatischen Gegenden für sie mit Gefahr verbunden war, sie in Rom behielt und anderweitig

für sie sorgte (lib. VII. epist. 37.), erreichte er es auch mit Hülfe seiner Freunde, dass seine Bemühungen für die Einheit der Kirche in dieser zweiten Periode seines Papstthums mit günstigem Erfolge gekrönt waren. Die Furcht vor dem fünften Concil war indessen noch sehr gross und selbst in den Gegenden verbreitet, die mit der Römischen Kirche in der innigsten Verbindung standen [1]). Dieses zeigte sich zu Ravenna, als Marinianus im Jahre 595 zum Bischof daselbst erwählt war. Seine oder Gregors Feinde verbreiteten das Gerücht, dass Marinianus, als Anhänger des fünften Concils, die Synode von Chalcedon weniger verehre, als sich für einen christlichen Priester gezieme, und bewirkte dadurch ein allgemeines Misstrauen gegen den neuerwählten Bischof. Gregor erfuhr dieses, und beeilte sich darum, den katholischen Glauben des Marinianus hervorzuheben, und zu bezeugen, dass er sämmtliche vier allgemeine Synoden, namentlich die Chalcedonische, verehre, indem er zugleich zur Beruhigung der Gemüther den Bann über jeden aussprach, der auch nur das Geringste gegen den Glauben der vier allgemeinen Concile und den *tomus* des Papstes Leo lehre oder schriebe: des fünften Concils erwähnte er absichtlich nicht, um jeder Misshelligkeit vorzubeugen (lib. VI. epist. 2.). Dieses Testimonium des Papstes hatte denn auch den erwünschtesten Erfolg.

Als Romanus 598 gestorben war, hatte Gregor auch einen Gegner weniger in seinen Bemühungen für die Einheit der katholischen Kirche. Callinicus, der während seines kurzen Exarchats mit Gregor in dem besten Vernehmen stand, war mit ihm von der Nothwendigkeit der Unterdrückung der Schismatiker überzeugt, doch sah er sich in seinem Eifer durch den ihm von der Regierung in Constantinopel mitgetheilten Befeh

1) Auch in Gallien waren noch manche Schismatiker. Dies erfuhr Gregor im Jahre 598, indem der Geistliche, welchen Brunhilde nach Rom gesandt hatte, um das Pallium für Bischof Syagrius von Autün abzuholen, ein Schismatiker war. Gregor ermahnte darum (lib. IX. epist. 11.) die Brunhilde, die Schismatiker zur allgemeinen Kirche zurückzuführen, da diese sich ohne Grund von ihr getrennt hätten, entweder aus Unwissenheit (wie der nach Rom gesandte Geistliche auf Gregors Frage, warum er sich von der Kirche getrennt habe, antwortete: das wisse er nicht) oder um der Kirchenzucht zu entgehen.

des Mauritius gehemmt. Er übersandte daher dem Gregor, der ihn zur Bekämpfung der Schismatiker ermahnt hatte, ein Exemplar seiner Instruction, um ihm zu zeigen, wie sehr ihm von dem Hofe die Hände gebunden waren. Gregor, um ihm jeden Zweifel zu nehmen, machte ihn dagegen aufmerksam (lib. IX. epist. 9.), dass in dem durch die Schismatiker vom Kaiser erschlichenen Befehle nicht geschrieben stehe, dass er diejenigen zurückhalten solle, die sich mit der Römischen Kirche wieder vereinigen wollten, sondern bloss diejenigen, welche nicht kommen wollten, in dieser ungewissen Zeit nicht dazu anhalten. Uebrigens habe sich die Lage der Dinge seit der Erlassung jenes Befehles geändert, indem die Schismatiker jetzt freiwillig zur Kirche zurückkehrten. So verhielt es sich in der That auch, nicht nur einzelne Bischöfe, sondern auch Gemeinden erklärten sich bereit mit dem Römischen Bischofe in Verbindung zu treten. Callinicus selbst hatte, um Gregor seinen Eifer für die katholische Kirche kund zu thun, die Gesandten nach Rom geschickt, die ihm die Geneigtheit der Bewohner der Insel Caprita bei Forojulium zur Vereinigung mit der Römischen Kirche anzeigten, obwohl der Major Domus des Exarchen, Justinus, ein Schismatiker, die Bitte der Capritaner um Aufnahme zu unterdrücken gesucht hatte. Der Bischof von Nova nemlich, zu dessen Diöcese die Insel Caprita gehörte, woselbst er auch seine Residenz hatte, beschloss (lib. IX. epist. 10.) mit seiner ganzen Gemeinde mit dem Papste in Verbindung zu treten und sandte deswegen eine Bittschrift an den Callinicus. Durch den erwähnten Justinus bewogen änderte er aber wieder seinen Entschluss, und wollte Schismatiker bleiben. Nun aber wollten die Capritaner ihn nicht mehr als ihren Bischof anerkennen und forderten von Gregor, dass er einen andern Bischof für sie ordiniren möge. Um jeden Zwiespalt zu vermeiden, ertheilte der Papst dem Bischof Marinianus den Auftrag, den erwähnten Bischof zur Rückkehr zu ermahnen, und erst wenn dieses vergeblich wäre, einen andern Bischof zu ordiniren und bis zur völligen Vereinigung Istriens mit der Römischen Kirche die Insel zu seiner Diöcese zu ziehen. Um den Kaiser, der hierin leicht eine Uebertretung seiner Vorschrift erkennen mochte, zu beruhigen, sollte Callinicus ihm einen umständlichen Bericht schicken und ihn aufmerksam machen, dass es nach dem Gesetze

nicht geboten sei, die freiwillig zur Kirche Kommenden zurückzustossen, wie er selbst auch durch seinen Agrovisiarius Anatolius dem Kaiser sagen liess (lib. IX. epist. 66.).

Aus dem Jahre 599 findet sich über die Sache der Schismatiker ein Brief Gregors an den Eremiten Secundus (oder Secundinus), einen Mann, der wegen seiner Frömmigkeit und Gelehrsamkeit bei der Königin Theodolinde sehr viel galt, so dass er auch ihren Sohn Adolcald aus der Taufe hob (Paul. H. L. IV, 26.). Obwohl als Einsiedler lebend, verliess er doch oft seine Eremitage und übernahm wichtige Geschäfte, wie wir ihn denn auch schon als Friedensvermittler zwischen Gregor und Agilulf kennen gelernt haben. Obwohl er selbst nicht zu den Schismatikern gehörte, theilte er doch deren Abneigung gegen das fünfte Concil, weil er glaubte, dass die Kirchen des Orientes sich durch Annahme desselben in Opposition gestellt hätten gegen den Glauben und die Lehre des Papstes Leo, und wenn auch nicht dem Buchstaben, doch dem Sinne nach von demselben abwichen. Er theilte seine Bedenken Gregor mit und bat ihn, ausführlich darauf zu antworten (*libellum exhortatorium scribere*). Gregor freute sich darüber, dass ein Mann, dessen Frömmigkeit er hoch schätzte, sich deshalb an ihn gewandt hatte, durch körperliche Schmerzen und Sorgen war er aber genöthigt, ihm kürzer zu antworten, als er es gewünscht hatte (lib. IX. epist. 52.)[1]. In seiner Antwort behauptet er, dass

1) Dieser in der *Ed. Bened. Tom.* II. pg. 964 ff. mitgetheilte Brief leidet an manchen Schwierigkeiten, und ist jedenfalls mit späteren Zusätzen versehen; namentlich was hier über die *disciplina lapsorum* gesagt wird, widerstreitet dem, was wir anderswo z. B. lib. IV. epist. 26. als Gregors Ansicht kennen lernen. Dazu kommen die Fehler im Text, die ungemeine Anzahl von Varianten, das Fehlen einiger Abschnitte (z. B. über die Bilderverehrung und die *lapsi*) in den meisten ältesten Mss. Mit Unrecht gilt aber der Verfasser der Pseudoisidorischen Dekretalen als Urheber oder Verfälscher des Briefes, da Paulus Diakonus nach einem Briefe an den Adhalard von Correi dies Schreiben schon in seiner gegenwärtigen Gestalt gekannt hat, und der Abschnitt über die Bilder schon von Gregor II. und Hadrian als Gregorianisch angeführt wird, wie er denn auch der Denkweise Gregors und anderweitigen Aeusserungen über diesen Gegenstand entspricht. Für uns kommt nur der Abschnitt über die drei Capitel in Betracht, und dieser ist unstreitig ächt. Denn lib. XIV. epist. 12. erwähnt Gregor eines Tadels, den Theodolinde über

rechtigung, die Idee der Kirche aber, die sich allmälig herausgebildet hatte und schon im Begriffe war, in der späteren katholischen Ansicht sich zu veräusserlichen, sprach für die Orthodoxen. Diese Ansicht von der Kirche als einer äussern Gemeinschaft, repräsentirt und umschlossen vom Römischen Bischofsstuhl, war es auch hauptsächlich, die den Eifer Gregors zur Wiedervereinigung der Schismatiker mit Rom spornte, indem er mit Recht davon ausging, dass der Standpunkt auf beiden Seiten derselbe sei und die Annahme oder Verwerfung des fünften Concils keinen Unterschied hervorrufe, da er selbst ebensosehr wie die Gegenparthei darauf dringe, dass die vier ersten allgemeinen Concilien als ewig geltende Norm dienen sollten, daran keine Gewalt zu rütteln das Recht habe.

Ob Secundus durch die Darstellung des Papstes überzeugt wurde, ist unbekannt. Dagegen kehrten besonders durch die kräftige Mithülfe des Befehlshabers in Istrien, Gulfaris, immer mehr Schismatiker zurück (lib. IX. epist. 93.). Diese hatten freilich von den starren Anhängern des Schisma wegen ihrer Versöhnung mit dem Römischen Bischofe manches zu leiden, wie z. B. der Patriarch von Gradus, Severus, als er den zur Römischen Kirche zurückgekehrten Bischof Firminus von Triest (lib. XII. epist. 33.) nicht von seinem Vorhaben zurückbringen konnte, einen Aufstand der Einwohner von Triest gegen ihren Bischof veranlasste: allein Gregor sorgte aus allen Kräften dafür, dass ihnen in solchen Fällen der nöthige Schutz weder in Constantinopel, noch bei dem Exarchen fehlte, und wandte sich deswegen wiederholt an Callinicus und seinen Nachfolger, Smaragd (lib. IX. epist. 95. 96. XIII, 33.). Die Berichte der zur Römischen Kirche Zurückgekehrten über ihre freundschaftliche Aufnahme bei Gregor und seine Unterstützung, die hülfreiche Hand der weltlichen Beamten, die Ueberzeugung von der geringen Veranlassung zur Trennung, die Gründe Gregors verschafften der Römischen Kirche trotz der ungünstigen Entscheidung des Kaisers ein immer grösseres Terrain in den nördlichen Provinzen Italiens, und liessen Gregor dasjenige gelingen, was die früheren Päpste vergeblich unternommen hatten. Die Bedeutung des Schisma verlor sich immer mehr, je entfernter die Ursache lag, und wie heftig auch anfangs der Kampf gewesen war, so lösete sich doch das Schisma in sich selber auf.

§. 2.
Gregor's Verhältniss zu seinen Patriarchen.

Mit dem Anfang des Jahres 595 beginnt der Streit Gregors mit dem Patriarchen von Constantinopel über den Titel *ἐπίσκοπος οἰκουμενικός*. Die Ursache dazu gab der Patriarch Johannes *Jejunator*, indem er sich auf einer Synode zu Constantinopel im Jahre 587, die in Angelegenheiten des Bischofs Gregor von Antiochien und des Presbyter Johannes gehalten wurde, diesen Titel beilegte. Schon der Papst Pelagius II. hatte, weil er dadurch die Rechte des Apostolischen Stuhls gekränkt glaubte, wegen des auf dieser Synode gebrauchten Titels die Beschlüsse derselben cassirt und seinem Responsalen verboten, mit dem Johannes die Messe zu feiern, um dadurch seinen Unwillen zu erkennen zu geben und dem Johannes anzuzeigen, dass bei seiner Anmassung kein Friedens- und Freundschaftverhältniss mit dem Apostolischen Stuhle bestehen könne (lib. V. epist. 43.). Als Gregor Papst wurde, liess er den Johannes durch seinen Responsalen Sabinianus zu wiederholten Malen mündlich daran erinnern, den angenommenen Titel wieder abzulegen, und als dieses nichts half, Johannes vielmehr bei Gelegenheit der S. 49 sq. berichteten Sache mit dem Presbyter Johannes in dem Berichte an den Papst sich fast in jeder Reihe *ἐπίσκοπος οἰκουμενικὸς* genannt hatte, so untersagte er seinem Responsalen in Constantinopel, mit dem Patriarchen fernerhin zu verkehren. Dem Kaiser Mauritius war diese feindselige Spannung zwischen den beiden angesehensten Patriarchen seiner Länder unangenehm, und da er die Sache aus einem andern Gesichtspunkte ansah, als es in Rom geschah, sich auch von vornherein für den Johannes als den Patriarchen seiner Residenz entschied, so ermahnte er den Gregor ernstlich, mit seinem Collegen Frieden zu halten. Diese Ermahnung des Kaisers brachte den Gregor nicht wenig auf, da er sich im vollkommensten Rechte glaubte: er konnte nicht anders denken, als dass der Kaiser zu jenem Schritte von andern bewogen sei[1], und schrieb dieses der Schlauheit des Patriarchen von Constantinopel zu, damit er, wenn Gregor sich

1) Joh. Diac. III, 51 sagt, dass der Kaiser durch Bestechung für den Johannes gewonnen sei.

dem Willen des Kaisers unterwerfe, dadurch eine Bestätigung seiner Anmassung erhielte, oder wenn Gregor sich nicht an die kaiserlichen Ermahnungen kehrte, den Kaiser für sich gewänne (lib. V. epist. 19.). Gregor war aber keineswegs geneigt, auf die Forderung des Kaisers seine Zustimmung zu dem zu geben, was schon sein Vorgänger verworfen hatte, und es entspann sich jetzt ein bitterer Streit. Wir würden ungerecht verfahren, wollten wir den Eifer des Gregor bloss aus dem alten Neide der Bischofssitze zu Rom und Constantinopel als Rivalen erklären, er war vielmehr begründet nicht nur in seiner Ansicht von den Rechten des Petrinischen Sitzes, sondern auch in seiner persönlichen Denkweise, dass jeder Stolz eines Priesters unwerth sei, und seiner Ueberzeugung, dass der Gebrauch des bestrittenen Namens einen Uebermuth verrathe, durch welchen die Rechte der allgemeinen Kirche und sämmtlicher Bischöfe gekränkt wurden. Darum wollte er sich selbst auch nicht *episcopus universalis* nennen lassen, sondern nannte sich vielmehr nach der gewöhnlichen Meinung *servus servorum Dei*[1]), ein Titel, den nach ihm, freilich im schneidendsten Widerspruche mit ihrem Betragen,

1) Joh. Diac. II, 1. sagt: *Primus omnium se in principio epistolarum suarum servum servorum Dei scribi satis humiliter definivit: cunctisque suis successoribus documentum suae humilitatis tam in hoc quam in mediocribus pontificalibus indumentis, quod videlicet hactenus in sancta Romana Ecclesia conservatur, hereditarium reliquit.* Diese Bezeichnung war nicht ganz neu, schon Augustinus hatte sich so genannt epist. 217 *ad Vitalem: Augustinus Episcopus, servus Christi et per ipsum servus servorum ipsius*, und Fulgentius nennt sich epist. 5. *servorum Christi famulus.* In den Briefen Gregors kommt diese Benennung nur drei mal vor, doch kann sie, wie schon die Benedictiner in ihren Anmerkungen zu den Briefen Gregors sagen, durch die Abschreiber der Kürze wegen bei den andern Briefen weggelassen sein, zumal wenn die Nachricht des Johannes Diakonus als bekannt vorausgesetzt wurde. Dem Charakter Gregors entspricht eine solche Bezeichnungsweise vollkommen. Lib. IX. epist. 44. sagt er von sich: *ego per episcopatus onera servus sum omnium factus.* Dem Reecared schreibt er lib. IX. epist. 122. *Haec me plerumque etiam contra me excitant, quod piger ego et inutilis tunc inerti otio torpeo, quando in animarum congregationibus pro lucro coelestis patriae Reges elaborant. Quid itaque ego in illo tremendo examine judici venienti dicturus sum, si tunc illuc vacuus venero, ubi tua Excellentia greges post se fidelium ducet.* In der Vorrede zu den Dialogen nennt er sich *homuncio*, der Patricierin Rusticana verbietet er (lib. XI. epist. 44.), dass sie sich seine Magd nenne, da er durch die

sämmtliche Päpste annahmen. Der Name, welcher die Veranlassung zu diesem Streite wurde, war übrigens keine neue Erfindung des Patriarchen Johannes. Schon früher hatten sich mehre Metropoliten Asiens mit dem gleichbedeutenden Namen καθολικὸς benennen lassen, und im Jahre 518 ward auf einer Synode zu Constantinopel der dortige Patriarch Johannes von dem Clerus und den Mönchen Antiochiens ökumenischer Patriarch genannt, so wie auf einer andern Synode der Patriarch Menas zugleich mit dem Römischen Bischof Agapetus (*Schröckh*, Christliche Kirchengeschichte Thl. 17. pag. 51 ff.). Es sollte jener Name auch wohl nur eine blosse Titulatur ohne weitere Bedeutung sein, Gregor aber legte besonderes Gewicht auf dasjenige, was mit jenem Namen bezeichnet sein und wenn nicht intendirt, doch leicht daraus gefolgert werden könnte.

Durch das Ermahnungsschreiben des Kaisers fand sich Gregor in eine unbequeme Lage versetzt. Einstimmen wollte er nicht, um nicht die Rechte der Kirche zu vergeben, dennoch aber wollte er auch gerne jeden Anstoss bei dem Kaiser vermeiden. Wie unangenehm ihm diese Situation war, geht daraus hervor, dass er seinen Responsalen ernstlich tadelt, dass er das Schreiben des Kaisers nicht verhindert habe (lib. V. epist. 19.). Jedoch musste er sich nun so gut als möglich aus dieser Verlegenheit heraus winden, und er hoffte auch durch den Weg, den er einschlagen wollte, die Sache glücklich zu beenden, ohne dem Willen des Kaisers nachzugeben [1]).

Die Massregel, die er ergriff, bestand darin, dass er einen

Last des Episcopats der Knecht Aller geworden sei. Cfr. ferner lib. IX. epist. 121. Solche und hundert andere ähnliche Aeusserungen der Demuth bestätigen die Nachricht des Johannes Diakonus.

1) Er schreibt seinem Responsalen (lib. V. epist. 19). *Nos rectam viam tenebimus, nihil in hac causa aliud nisi omnipotentem Dominum metuentes. Unde tua Dilectio in nullo trepidet. Omnia, quae in hoc seculo videt alta esse contra veritatem, pro veritate despiciat: in omnipotentis Dei gratia — atque beati Petri adjutorio confidat — et in hac causa quidquid agendum est, cum summa auctoritate agat.* Bitter beklagte er sich hier über den Kaiser: *Postquam defendi ab inimicorum gladiis nullo modo possumus, postquam pro amore Reipublicae argentum, aurum, mancipia, vestes perdidimus: nimis ignominiosum est, ut per eos etiam fidem perdamus. In isto enim scelesto vocabulo consentire, nihil est aliud quam fidem perdere. Unde sicut tibi jam transactis epistolis scripsi, nunquam cum eo procedere praesumas.*

freundlichen, von Milde und Sanftmuth erfüllten Brief an den Patriarchen Johannes schrieb, freilich nur aus Politik, um dem Kaiser einen Gefallen zu erzeigen [1]). Im Anfange des Briefes erinnert Gregor den Johannes an den Frieden und die Eintracht der Kirchen, die er vorgefunden habe, als er Bischof geworden sei. Da habe er sich zum allgemeinen Aergerniss einen neuen Titel angemasst, im Widerspruch mit seinen früheren Handlungen, indem er, um nicht Bischof zu werden, hatte entfliehen wollen. Damals habe er sich für unwürdig erklärt, Bischof zu heissen, und nun wolle er mit Verachtung seiner Brüder allein Bischof genannt werden! Das Verfahren sowohl des Pelagius als das seinige hätten ihn von seinem eitlen Wahne zurückbringen sollen; allein weinend bekenne er es und mit dem tiefsten Schmerze rechne er es seinen Sünden zu, dass sein Bruder noch nicht zur Demuth zurückgekehrt sei, der doch darum Bischof geworden ist, um andere zur Demuth zu führen. Bedenke doch, theuerster Bruder, ich bitte Dich, dass durch diese verwegene Anmassung der Friede der ganzen Kirche gestört wird, — liebe die Demuth von ganzem Herzen, durch welche die Eintracht aller Brüder, die Einheit der heiligen allgemeinen Kirche bewahret werden kann. Als Paulus hörte, dass Einige sagten: ich bin Pauli, ich aber des Kephas, verabscheute er jene Zerreissung des Körpers Christi, durch welche die Glieder sich gewissermassen mit anderen Häuptern vereinigten, und rief aus: Ist etwa Paulus für Euch gekreuzigt, oder seid Ihr auf den Namen des Paulus getauft? Wenn er also vermied, dass die Glieder des Leibes Christi sich gleichsam andern Häuptern ausser Christo, wenn es auch die Apostel seien, unterwürfen: was wirst Du denn Christo, dem Haupte der allgemeinen Kirche, am letzten Gerichte sagen, der Du versuchst, Dir alle Glieder durch die Benennung des allgemeinen Bischofs zu unterwerfen? Nachdem Gregor dem Johannes weiter sagt, dass er durch solchen Namen sich über alle Bischöfe erheben wolle, fügt er hinzu: Dieses alles erblicke ich weinend und fürchte die geheimen Gerichte Gottes, meine Thränen mehren sich, und mein Herz kann die

---

1) In dem Briefe an einen Responsalen nennt er dieses Schreiben gemischt aus *rectitudo* und *blandimentum*. Aber sagt er *de subsequenti tale alia transmittetur, de qua ejus superbia non laetetur.*

Seufzer nicht mehr fassen, dass jener heilige Herr Johannes von so grosser Enthaltsamkeit und Demuth durch die Schmeichelei seiner Vertrauten bewegt in solchen Stolz ausbrach, dass er durch Ergreifung eines verwerflichen Namens jenem ähnlich zu werden versuchte, der, weil er in seinem Hochmuthe Gott gleich sein wollte, auch die Gnade der geschenkten Aehnlichkeit verlor, und deshalb die wahre Seligkeit einbüsste, weil er falschen Ruhm suchte. Was ist Petrus, der erste der Apostel? ein Glied der heiligen und allgemeinen Kirche. Was sind Paulus, Andreas, Johannes anders als die Häupter der einzelnen Völker! Und doch wollen sie alle nur Glieder des Einen Hauptes sein! Die Heiligen vor dem Gesetze, unter dem Gesetze und unter der Gnade, die den Körper des Herrn bilden, sind über die Glieder der Kirche gestellt, und Niemand wollte sich *universalis* nennen! Erkenne darum Deinen Stolz, der Du mit einem Namen genannt werden willst, mit dem sich keiner, der wahrhaft heilig gewesen ist, genannt wissen wollte. Darauf erwähnt Gregor, dass das Chalcedonische Concil den Römischen Bischöfen die Ehre des *episcopus universalis* anbot[1]), aber keiner von ihnen nahm diesen Namen an, *ne si sibi in Pontificatus gradu gloriam singularitatis arriperet, hanc omnibus fratribus denegasse videretur.* Er ermahnt Johannes weiter, nicht sein Ohr den Schmeichlern zu leihen, sich das nahe bevorstehende Ende der Welt vorzuhalten, und an das Wort des Herrn zu denken (*Matth.* 11, 29.): Lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig. Dazu nehmlich nahm der eingeborne Sohn Gottes die Gestalt unserer Schwachheit an, dazu erschien der Unsichtbare sichtbar und verachtet, dazu ertrug er Schmach und Leiden, damit der demüthige Gott den Menschen lehre, nicht stolz zu sein. Was sollen wir Bischöfe denn sagen, die wir unsern Ehrenplatz durch die Demuth unsers Erlösers empfangen haben, und doch dem Stolze seines Feindes nachahmen! Wir wissen, dass unser Schöpfer von seiner Höhe herabgestiegen ist, um die Menschen zu verherrlichen, und wir,

1) Diese historische Allegation ist ungenau, das Concil selbst nannte den Leo nicht *ἐπίσκοπος οἰκουμενικὸς*, sondern schwieg nur stille, als jener von dem Bischofe Paschasinus so genannt wurde. Cfr. *Wiggers de Gregorio Magno. Rostochii* 1838. pg. 22.

im tiefsten Staube geboren, rühmen uns über die Verringerung unserer Brüder! Gott erniedrigte sich bis zum Staube, und der Mensch, der doch Staub ist, erröthet nicht mit seiner Zunge über die Erde zu steigen! — Seinen Schülern sagt der Herr (*Matth.* 23, 7. 8.) „Wollet nicht Rabbi genannt werden, denn Einer ist Euer Lehrer, ihr aber seid alle Brüder. Lasset Euch nicht Vater auf Erden nennen, denn Einer ist euer Vater.“ Was willst Du denn, theuerster Bruder, an jenem schrecklichen Gerichte antworten, der Du nicht bloss Vater, sondern auch allgemeiner Vater in der Welt genannt sein willst? Wehe dem Menschen, durch den Aergerniss kommt! sagt der Herr. Aber siehe, durch jenen verruchten Namen wird die Kirche gespalten und in den Herzen aller Brüder Aergerniss erregt. Denke doch an *Matth.* 18, 7. Die Liebe sucht nicht das Ihrige (1. *Cor.* 13, 4.), aber Deine Brüderlichkeit masst sich auch Fremdes an. Bis jetzt, fügt Gregor am Schlusse hinzu, habe er sich in dieser Sache an den Ausspruch des Herrn *Matth.* 17, 3. gehalten, und bloss durch seinen Responsalen wiederholt zu bessern gesucht, was gegen die ganze Kirche gefehlt sei, wenn aber seine Ermahnung jetzt verachtet werde, so müsse er die Kirche hinzuziehen. Johannes solle aus diesem Schreiben seine Liebe gegen ihn erkennen, denn nicht als sein Feind, sondern als sein Freund trauere er. Jedoch könne er keine Person, wie lieb sie ihm auch sei, den Vorschriften des Evangeliums, den Bestimmungen der Canonen und dem Nutzen der Brüder vorziehen.

Aus diesem vom Geiste des Evangeliums erfüllten Schreiben Gregors erkennen wir deutlich die Gründe, die ihn zum ersten Kampfe gegen Johannes und seine Anmassung bewogen. Es war hauptsächlich der Stolz, der Mangel an Demuth, welche das Evangelium und der Beruf eines christlichen Bischofs forderten, den Gregor in der Benennung eines ἐπίσκοπος οἰκουμενικός erkannte, und um so mehr rügte, als er in ihm zugleich eine anmassende Erhebung über sämmtliche Bischöfe sah, von der er allgemeines Aergerniss, Spaltung der Kirche und Störung des Friedens und der Eintracht fürchtete. Zu dem sah er in jener Erhebung des Patriarchen von Constantinopel eine Kränkung der Rechte seines Bischofssitzes. Wenn überhaupt von einem solchen Titel die Rede sein könne, so kam er rechtlich nach seiner Meinung nur dem Römischen Bischofe zu, wenn dieser aber dar-

auf Verzicht leistete, so glaubte er, dürfe ein Patriarch von Constantinopel um so weniger ein solches Vorrecht sich anmassen. Christlicher Eifer und bischöflicher Stolz wirkten hier zusammen; doch lehrt der ganze Verlauf des Streites, dass ersterer nicht bloss als ostensibler Grund dienen sollte, sondern den Hauptimpuls zum Kampfe gab.

Gregor hatte freilich insoweit dem Verlangen des Kaisers nachgegeben, dass er seinem Gegner in einem milderen Tone schrieb, allein er wusste wohl, dass Mauritius etwas anderes gefordert hatte, und suchte ihn daher zu überzeugen, dass er nichts anderes habe thun können. Er schrieb ihm darum (lib. V. epist. 20.), dass er freilich bereit sei, so weit es an ihm liege, dem Befehle des Kaisers Gehorsam zu leisten. Allein da er nicht seine, sondern Gottes Sache vertheidige, da nicht bloss er, sondern die ganze Kirche verwirrt würde, da fromme Gesetze, ehrwürdige Synoden, selbst die Gebote unseres Herrn Jesu Christi durch die Erfindung dieses stolzen und pomphaften Namens umgestossen würden, so solle der Kaiser den Ort der Wunde abschneiden und den Widerstrebenden durch sein kaiserliches Ansehen zügeln. Er erwähnt nun, dass wenn nicht einmal der Apostel Petrus, dem die Schlüssel des Himmelreiches, die Sorge und das Principat der ganzen Kirche übergeben ist, *apostolus universalis* genannt wird, Johannes sich doch unmöglich *universalis Episcopus* nennen lassen könne. O Zeiten! O Sitten! Alle Theile Europas sind in der Gewalt der Barbaren, Städte zerstört, Kastelle vernichtet, Provinzen entvölkert, täglich wüthen die Götzendiener zum Morde der Gläubigen, und doch fordern Priester, die in Sack und Asche weinen müssten, eitle Namen für sich und rühmen sich neuer und profaner Benennungen. Vertheidige ich hier, frömmster Kaiser, meine eigne Sache oder räche ich eigenes Unrecht? Ist es nicht die Sache des allmächtigen Gottes, die Sache der allgemeinen Kirche? Ausser diesen Gründen führt Gregor noch weiter an, Johannes dürfe sich um so weniger jenes Namens bedienen: 1) da die Constantinopolitanische Kirche so viele Häretiker und selbst Häresiarchen zähle, einen Nestorius und Macedonius; 2) weil die Römischen Bischöfe jenen ihnen angebotenen Namen nicht angenommen hätten; 3) weil es den kanonischen Vorschriften zuwider sei; 4) weil den übrigen Bischöfen dadurch die gebührende Ehre

entzogen werde; 5) weil alle daran einen Anstoss nehmen [1]. Deswegen möge der Kaiser entweder den Johannes zum Auf geben seiner Anmassung bewegen, oder die Entscheidung de Sache seinem Responsalen Sabinianus überlassen. Wenn Johanne auf sein mildes Wort hören wolle, so habe er an ihm eine ergebenen Bruder, wenn er aber in seinem Hochmuthe verharr so habe er den zum Gegner, von dem *Jacob.* 4, 6. schreibe Gott widerstehet den Stolzen, aber den Demüthigen giebt e Gnade.

Gregor erklärte also mit offenen Worten, dass er nur i dem Falle mit Johannes Frieden haben könne, wenn jener nach gebe. Dass der Kaiser diese Erklärung übel aufnehmen werd erkannte er wohl, er suchte darum von anderer Seite auf de Kaiser zu wirken, indem er sich an die Kaiserin Constantin wandte (lib. V. epist. 21.) und durch ihren Einfluss auf de kaiserlichen Gemahl zu erreichen suchte, was er auf grade Wege nicht erlangen konnte. Da er schon von seinem Respon salen erfahren hatte, dass die Kaiserin gegen das Verfahren de Johannes war, so unterliess er es, ihr die Gründe, welche ih zum Kampfe bewegen, auseinanderzusetzen, desto mehr abe suchte er sie gegen den Johannes einzunehmen, den er hier mi stärkeren Worten angreift, als er es gegen den Kaiser glaubt wagen zu können. Es giebt Einige, sagt er, die durch süss Reden die Herzen der Unschuldigen verführen, die dem Kleid nach verachtet sind, aber im Herzen vor Stolz schwellen, di gleichsam Alles in der Welt zu verachten scheinen, aber Alle zugleich an sich raffen wollen, die sich vor allen Menschen al Unwürdige bekennen, aber mit gewöhnlichen Namen nicht zu frieden sind, weil sie nach solchen trachten, wodurch sie wür diger als alle erscheinen. Ja er sagt sogar, dass Johannes i seinem Stolze dem Antichrist nachahme. Darum ermahnt er di Kaiserin, dem Hochmuthe des Johannes zu widerstehen, und ih nicht zu verachten; denn — „wenn auch Gregors Sünden so gros

1) Bei dieser Gelegenheit sagt Gregor: *Ego cunctorum Sacerdotu servus sum, in quantum ipsi sacerdotaliter vivunt; nam qui contra omnipotente Dominum per inanis gloriae tumorem, atque contra statuta Patrum sua cervicem erigit, in omnipotenti Domino confido, quia meam sibi nec cum gladi flectit.*

sind, dass er solches dulden möchte, so hat der Apostel Petrus doch keine Sünden begangen, dass er in Euren Zeiten solches zu dulden verdiente. Darum bitte ich Euch bei dem allmächtigen Gotte, dass Ihr gleich Euren Vorfahren die Gnade des Apostels Petrus Euch zu erwerben und zu erhalten trachtet, und nicht duldet, dass seine Ehre verringert werde, da er Euch in allen Dingen helfen und hernach Eure Sünden vergeben kann.“ Ueber den Kaiser beklagte er sich, dass er ihn zum Frieden ermahne, der doch die Sache des Evangeliums, der Canonen, der Demuth und des Rechtes vertheidige und den Urheber des Streites ungehindert lasse. Er lebe seit 27 Jahren unter den Schwertern der Longobarden, und ungeheure Summen müsste die Römische Kirche ihnen bezahlen, damit sie nur unter ihnen leben könnte, er sei gleichsam der Quästor des Kaisers in Rom. Und doch werde diese Kirche, die zu derselben Zeit Geistlichen, Klöstern, Armen, dem Volke und den Longobarden so viel bezahlen muss, durch die Trübsal aller Kirchen gedrückt, die über den Stolz des Einen Menschen seufzen, wenn sie auch nichts zu sagen wagten.

Alle diese Vorstellungen blieben ohne Erfolg: darum ging Gregor noch einen Schritt weiter, und wie er es am Schlusse seines Briefes dem Johannes gedroht hatte, wollte er die Sache zu einer Angelegenheit der ganzen Kirche machen. Es war ihm auch wichtig, in seinem Streite mit dem Patriarchen von Constantinopel nicht allein zu stehen, um so mehr, da er sich überzeugt hielt, nicht so sehr seine Sache, als die der Gesammtkirche zu vertreten. Er setzte darum seine beiden Freunde, die Patriarchen Eulogius von Alexandrien und Anastasius von Antiochien von den Massregeln in Kenntniss, die er getroffen hatte, und forderte sie auf, im festen Bunde mit der Römischen Kirche sich der Anmassung des Constantinopolitanischen Patriarchen zu widersetzen. Er setzte ihnen (lib. V. epist. 43.) dieselben Gründe auseinander, die wir schon kennen gelernt haben, und hebt hier namentlich hervor, dass wenn Johannes sich so nennen dürfe, allen andern Patriarchen ihre Ehre genommen wird. Er ermahnte sie, in ihren Briefen Niemanden *universalis* zu nennen, um sich nicht die Ehre zu entziehen, die sie einem andern anböten, ohne dass es ihm zukäme; keine Briefe anzunehmen, worin jener Name genannt sei, dieses ebenfalls ihren Bischöfen zu verbieten,

und wenn ihnen deswegen etwas geschehen solle, einmüthig zu widerstehen und auch im Tode zu zeigen, dass Bischöfe nicht das Ihrige suchen müssten. Die Furcht vor dem Kaiser suchte er ihnen zu nehmen, indem er versicherte, dass der Kaiser Gott fürchte und nichts gegen das Evangelium und die Canonen unternehmen werde. Zudem könnten sie sich fest auf ihn verlassen, der, ob auch durch Länder und Meere von ihnen geschieden, im Herzen mit ihnen eins sei; sie sollten darum mit ihm vereint dem Stolze des Johannes widerstehen. Die beiden Patriarchen wagten es aber nicht dem Willen des Kaisers entgegenzuhandeln, zumal da der von Gregor ihnen angebotene Schutz gegen die Regierung in Constantinopel nicht viel helfen konnte; auch dachten sie über die Sache ganz anders als ihr College, wie denn der Orient mit Titeln vertrauter war. Sie bewiesen darum nicht den Eifer, den Gregor von ihnen erwartet hatte, Eulogius namentlich hatte den obenerwähnten Brief Gregors ganz unbeantwortet gelassen. Gregor wiederholte darum seine Ermahnung (lib. VI. epist. 60.) und suchte ihn von der innigen Verbindung der Alexandrinischen Kirche mit der Römischen zu überzeugen, da der Evangelist Marcus von seinem Lehrer, dem Apostel Petrus, nach Alexandrien geschickt sei, und sie also durch die Einheit des Lehrers und Schülers verbunden wären, *ut et ego sedi discipuli praesidere videar propter magistrum, et vos sedi magistri propter discipulum.* Ein feiner Wink für den Eulogius, in dem Römischen Stuhle seinen Oberen zu erkennen!

Johannes war indessen bald nach dem Ausbruche des Streites im Jahre 595 gestorben, und nach einer ziemlich langen Vakanz wurde Cyriakus, den Gregor auch als Apokrisiarius in Constantinopel kennen und schätzen gelernt hatte, zu seinem Nachfolger erwählt. Im Jahre 596, 20 Monate nach dem Tode des Johannes, kam die Synodika des Cyriakus in Rom an, überbracht von dem Presbyter Gregor und dem Diakonus Theodorus, zugleich mit einem Schreiben des Mauritius, worin dieser Gregor dringend ermahnte, doch die Gesandten seines Collegen freundlich aufzunehmen. Der Kaiser mochte wohl befürchten, dass Gregor in seinem Eifer für die Abschaffung des ihm verhassten Titels ein Aergerniss in der Kirche geben und den Patriarchen nicht in seine Gemeinschaft aufnehmen würde. Gregor nahm diese Ermahnung des Kaisers sehr übel auf, wie er denn auch

dem Mauritius schreibt (lib. VII. epist. 33.): *Et licet, Domine piissime, apte et provide cuncta praecipiatis, ego tamen invenio, quia eorum judicio indiscretus esse ex hac tali admonitione reprehendor.* Wenn auch seine Seele jenes Namens wegen verwundet sei, so wisse er doch, was er der Eintracht des Glaubens und der Kirche schuldig sei. Etwas Anderes sei es, was er der Erhaltung der Einheit des Glaubens, etwas Anderes, was er der Hemmung des Uebermuthes schuldig sei. Gregor nahm daher die Synodika und die Gesandten des Cyriakus ehrenvoll auf und feierte mit ihnen die Messe, während er dagegen seinem Apokrisiarius in Constantinopel nach wie vor verbot, mit dem Patriarchen die Messe zu feiern, so lange er nicht den hochmüthigen Namen ablege. Der Grund zu diesem Verfahren war der, dass er theils, weil die Gesandten in einer Glaubensangelegenheit als Ueberbringer der Synodika kamen, nicht die Einheit der Kirche in Glaubenssachen zerreissen wollte, theils der Meinung war, dass die Gesandten des Cyriakus bei der Feier seiner Messe zugegen sein könnten, weil er ja nicht die Schuld des Hochmuths trage. Bei der Rückkehr der Gesandten des Patriarchen nach Constantinopel beantwortete er das Schreiben seines Collegen (lib. VII. epist. 4), gratulirte ihm wegen seiner Erhebung auf den Bischofssitz in Constantinopel, zeigte ihm in vortrefflichen Worten, was seines Amtes sei und ermahnte ihn durch die Ablegung jenes profanen Namens Frieden mit ihm zu halten, das Aergerniss aufzuheben und sich an das Wort Pauli *Gal.* 6, 14. zu erinnern: es sei ferne von mir mich zu rühmen als über das Kreuz unsers Herrn Jesu Christi. „Der allein ist wahrhaft ruhmwürdig, der nicht seiner zeitlichen Macht und Ehre, sondern für den Namen Christi seiner Leiden sich rühmt. Daran erkennen wir, dass wir Priester sind, wenn wir nichtige Worte fahren lassen und mit unserer Heiligkeit die Demuth verbinden.“ In einem andern Briefe (lib. VII. epist. 5.) versichert er den Cyriakus von seiner Liebe zu ihm und bittet ihn jede Gelegenheit zum Aergerniss hinwegzunehmen, damit nicht die in dem Bekenntniss des wahren Glaubens einige Kirche durch den Streit ihrer Priester einen Nachtheil erleide. Er freilich könne sich das Zeugniss geben, dass er auch bei allem, was er gegen den Stolz gewisser Leute thue, nie die Liebe verletze. Er nahm also gegen Cyriakus einen milderen Ton an,

als gegen Johannes, theils weil er auf diese Weise ihn eher zum Nachgeben zu bewegen hoffte, theils weil Cyriakus nicht der Urheber des verrufenen Titels war. Auch kamen ihm gewiss die Liebesversicherungen von Herzen, die er dem Cyriakus ertheilte, da er auch dem Kaiser selbst dafür dankte (lib. VII. epist. 6.), dass er den Cyriakus gewählt habe, dessen Sorgfalt in der Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten bekannt sei, und von dem er hoffe, dass er, der das Geringere gut verwaltet habe, auch Grösseres besorgen und von der Sorge für die Sachen zur Sorge für die Seelen übergehen könne. Dennoch aber war Gregor damit unzufrieden, dass einige Geistliche die Ordination des Cyriakus mit den Worten angezeigt hatten: dies ist der Tag, den der Herr gemacht hat: lasset uns jubeln und uns an ihm freuen. Er rügte dieses als eine ungebührliche Schmeichelei, und zwar in einem Tone (lib. VIII. epist. 7.), der es kaum verhehlt, wie unangenehm ihn der Jubel über die Erwählung des Patriarchen von Constantinopel berührt hat[1]). Er war auch in Zweifel über die strenge Orthodoxie

1) So ehrenvoll Gregor auch die Gesandten des Cyriakus aufnahm, so konnte er doch nicht umhin, ihnen eine Heterodoxie vorzuhalten. Sie hatten nehmlich in Rom über den *descensus Christi ad inferos* geäussert, dass Christus, als er zur Unterwelt hinabstieg, Alle, die ihn dort als Gott bekannt hätten, erlöset und von ihren Strafen befreiet habe. Dagegen behauptet Gregor, dass er bloss diejenigen durch seine Gnade erlöset hätte, welche schon glaubten, dass er kommen werde, und in ihrem Leben seine Gebote festhielten. Denn nach der Menschwerdung des Herrn kann keiner von denen, die an ihn glauben, erlöset werden, der nicht ein Glaubensleben führt nach Tit. 1, 16. 1 Joh. 2, 4. Jacob. 2, 20. Wenn nun jetzt die Gläubigen ohne gute Werke nicht erlöset werden, aber die Ungläubigen ohne gute Handlungen bloss durch ihren Glauben, als der Herr in die Unterwelt stieg, erlöset sind, so ist ja ihr Loos ein Besseres, als das derjenigen, die nach seiner Incarnation geboren sind. Dass dieses aber lächerlich sei zu sagen, erhelle aus Matth. 13, 17 s. Luc. 10, 24. „viele Könige und Propheten wünschten zu sehen, was ihr sehet, und haben es nicht gesehen.“ *Philaster* in seiner Schrift *de haeresibus* nenne diejenigen Ketzer, welche behaupten, dass der Herr in die Unterwelt gestiegen sei, um die dort Bekennenden zu erlösen, welches Ps. 6, 6. u. Röm. 2, 12. widerspreche. Die katholische Kirche dagegen lehre, dass er bloss diejenigen bei seinem *descensus* aus der Unterwelt erlöset habe, die er während ihres Lebens durch seine Gnade in Glauben und guten Handlungen erhalten hat. Die Ketzerei der Constantinopolitanischen

des Cyriakus, da dieser in seiner Synodika unter denen, welche er mit den allgemeinen Synoden verdammte, einen gewissen Eudoxius [1]) genannt hatte, dessen Namen Gregor weder in den lateinischen Acten der Synoden, noch in den Schriften des Epiphanius, Augustinus und Philaster fand. Er war freilich der Meinung, dass alle diejenigen zu verdammen seien, welche von den katholischen Vätern verdammt würden, doch machte er den Cyriakus darauf aufmerksam, dass, wenn er in seiner Synodika auch diejenigen hätte namentlich verdammen wollen, die ausser den Synoden durch die Schriften der Väter verdammt werden, er manche ausgelassen habe, wenn aber bloss die, welche die allgemeinen Concilien verwerfen, er einen zu viel genannt habe. Gregor wandte sich darum an den in der Geschichte der Ketzer sehr bewanderten Patriarchen Eulogius (lib. VII. epist. 34.), um über Eudoxius das Nähere zu erfahren. Freilich wusste er, dass die Canonen des ersten Concils zu Constantinopel die Eudoxianer verdammten, ohne ihren Urheber zu nennen, allein, wie er sagt, nahm die Römische Kirche von den Beschlüssen dieser Kirchenversammlung nur dasjenige an, was sich auf den Macedonius bezog, weil sie glaubte, dass der dritte Canon dieser Versammlung dem sechsten Canon der Synode zu Nicäa widerspräche. Der Canon in Constantinopel bestimmte nehmlich, dass der Bischof von Constantinopel mit dem von Rom gleiche Ehre haben sollte mit Vorbehaltung des Ranges, weil jene Stadt Neurom wäre, während in Nicäa bei der Feststellung der Gerichtsbarkeit und des Ranges der Patriarchen Constantinopel gar nicht genannt wird [2]). Ausser dieser Erwähnung der Eudoxianer in

Gesandten war indessen so arg nicht, und stützte sich mindestens auf bessere Gründe, als die Gregor aus seinem semipelagianischen Gesichtspunkte mit Verkennung des wahren Wesens des Glaubens hier zur Widerlegung derselben anführt.

1) Nach Theodoret H. E. IV, 12. das Haupt der Eudoxianer, einer Arianischen Parthei.

2) Wir lernen daraus, dass die Annahme selbst der allgemeinen Concilien oft von Nebenrücksichten abhing. Die Art, wie auf ihnen die Beschlüsse entstanden, die Geschichte ihrer Verbreitung und Anerkennung zeigt, wie die Wahrheit auf den Concilien selbst der älteren Zeit oft als dienende Magd an der Schwelle stehen musste, während Privatrücksichten und Neigungen die Beschlüsse abfassten. Dass dennoch von einer andern

den Acten der Synode zu Constantinopel hatte Gregor nichts anderes von ihnen gehört und gekannt. Freilich wusste er, dass Sozomenos in seiner Geschichte von einem gewissen Eudoxius erzählte, der sich mit Gewalt zum Bischof von Constantinopel gemacht habe, allein wegen ihrer Lügenhaftigkeit und ihres Widerspruchs mit dem fünften Concil, da sie den Theodor von Mopsveste zu sehr lobt und behauptet, dass er bis zu seinem Tode ein grosser Lehrer der Kirche gewesen sei, wurde diese Kirchengeschichte vom Apostolischen Stuhl nicht anerkannt. Da nun die lateinischen Kirchenväter nichts von Eudoxius sagten, so ersuchte Gregor den Eulogius um Mittheilung dessen, was in den Griechischen Vätern enthalten sei, und erst als dieser ihm die Aussprüche des Basilius und Gregor von Nazianz über jenen Mann mittheilte, gab er sich zufrieden (lib. VIII. epist. 30.). Wir haben diese scheinbare Glaubensdifferenz hier angeführt, weil sich daraus erkennen lässt, mit welcher Steifheit und Aengstlichkeit Gregor gleich seiner Zeit über den Buchstaben der von den Vätern überlieferten Lehre wachte; die geringste Abweichung auch in den Minutien machte ihn besorgt. Doch ist wohl nicht zu leugnen, dass die Rivalität der beiden Bischofssitze von Rom und Constantinopel Manches zu diesen dogmatischen Scrupeln beigetragen hat. Der Petrinische Stuhl, der sich mit dem in der orientalischen Kirche dem Constantinopolitanischen Patriarchen eingeräumten Ehrenrange nicht recht befreunden konnte, war nur zu sehr geneigt, seine Orthodoxie klar hervortreten zu lassen, und bei dem Gegner Heterodoxien zu wittern. Dazu kommt, dass die dogmatische Entwickelung der occidentalischen und orientalischen Kirche der Natur der Sache nach bei der Verschiedenheit der Volksindividualitäten und des theologischen Grundcharakters (hier metaphysische Untersuchungen, dort praktische Fragen) eine verschiedene war, daher auch bei dem strengsten Halten an der symbolischen Theologie Verschiedenheiten im Glaubensausdrucke sehr leicht hervortreten konnten, die dann von dem ängstlichen Festhalten des Buchstabens und einem ungünstigen Auge gar leicht als Heterodoxien gestempelt werden mochten.

Seite betrachtet diese Beschlüsse ihre Wahrheit haben können, soll hier nicht geleugnet werden.

Kehren wir nach dieser Abschweifung zu dem Hauptstreite zurück, so stand die Sache noch immer eben so, wie am Anfange. Gregor hatte erklärt, dass er von seiner Forderung nicht ablassen wollte, und der Patriarch von Constantinopel wollte ebensowenig seinen Titel aufgeben. Der Kaiser forderte nach wie vor Gregor zur Nachgiebigkeit auf, und die beiden Patriarchen von Alexandrien und Antiochien wollten mit dem Streite nichts zu thun haben. Ja Anastasius von Antiochien hatte Gregor sogar wegen seines Verfahrens getadelt und ihn ermahnt, sich doch nicht ohne Ursache durch den bösen Geist zur Zwietracht verführen zu lassen. Gregor antwortete darauf (lib. VII. epist. 27.): *Illud vero quod me dicitis morum meorum debere reminisci, et maligno spiritui quaerenti animas cribrare pro nulla causa locum dare: ego quidem me semper malis moribus fuisse recolo, atque eosdem in me mores si possum vincere ac delere summopere festino. Si tamen, ut vos creditis, aliquid boni habui, in omnipotentis Dei adjutorio confido, quia oblitus non sum. Sed Sanctitas vestra, ut video, in praemissis verbis dulcedinis, et subsequenti hoc verbo Epistolam suam api esse similem voluit, quae mel simul et aculeum portat, ut me et melle satiaret et aculeo pungeret.* Dasselbe was Anastasius aus Liebe zu ihm schreibe, dass er doch ohne Grund kein Aergerniss geben möge, habe ihm der Kaiser nach seiner Machtvollkommenheit auch schon oft geschrieben. Er wundere sich auch nicht, dass Anastasius in seinem Briefe die kaiserlichen Worte angeführt habe (vielleicht handele er nach Vorschrift des Kaisers), weil Macht und Liebe die grösste Verwandtschaft mit einander hätten. Dass übrigens der Streit nicht so grundlos sei, als Anastasius glaubte, sucht Gregor mit denselben Gründen zu erweisen, die er früher dem Kaiser geschrieben hatte.

Obgleich verlassen von seinen Collegen, setzte Gregor sein Verfahren standhaft fort, und liess sich auch nicht davon abbringen, als Cyriakus durch einen milden Brief, in welchem er seine Liebe zu Gregor zu erkennen gab, ihn zum Nachgeben zu bewegen suchte. Dadurch, schrieb er ihm (lib. VII. epist. 31.), möge er seine Liebe zu ihm zeigen, dass er jenes Wort des Hochmuths, durch welches ein schweres Aergerniss in der Kirche

entstehe, ablege, denn dieses allein sei die Ursache des unter ihnen bestehenden Schisma. *Ego enim Jesum testem invoco in anima mea, quia a summo usque ad ultimum nulli hominum dari scandali occasionem volo. Omnes magnos esse et honorabiles cupio, quorum tamen honor honori omnipotentis Dei non detrahat. Nam quisquis se contra Deum honorari appetit, mihi honorabilis non est. — Ea ergo, quae novo modo introducta sunt, ipso ordine quo illata sunt, auferantur, et pax nobis illibata in Domino permanebit.* Um aber zu zeigen, dass er bloss die Demuth und die Eintracht der Kirche bewahren wolle, schickte er den Diakonus Anatolius als Apokrisiarius zum Kaiser, indem Sabinianus wohl keine *persona grata* war und im Eifer, den Befehlen des Gregor zu gehorchen, wohl schroffer, als man es wünschte, die bestehende Uneinigkeit zwischen dem Bischof von Constantinopel und seinem Herrn dargelegt hatte. Zu einem weiteren Nachgeben war Gregor aber nicht zu bewegen. Dagegen hielt er auch strenge darauf, dass man gegen ihn keine Worte gebrauchte, die ihn vor andern Bischöfen zu bevorzugen schienen. Er beklagte sich darüber gegen Eulogius von Alexandrien (lib. VIII. epist. 30.) theils, dass er ihm schreibe, *sicut jussistis*, da er nicht befehle, sondern nur wünsche, theils dass er ihn *Papa* nenne, da er nicht durch Verringerung seiner Brüder eine Ehre suche, und seine Ehre nur die Ehre der allgemeinen Kirche sei.

Da nun alle bisherigen Schritte vergeblich gewesen waren, so ging er im Jahre 599 noch weiter, um auf einem andern Wege seine Absicht zu erreichen. Es sollte eine Synode zu Constantinopel gehalten werden. Darum schrieb Gregor an die dazu geladenen Bischöfe von Dyrrhachium, Nikopolis, Corinth, Creta, Larissa und andere (lib. IX. epist. 68.), ermahnte sie den Namen *universalis* weder anzunehmen, noch ihm ihre Zustimmung zu geben, ihn weder zu schreiben, noch eine Schrift, worin er stehe, anzunehmen oder zu unterschreiben. Da jene Synode dazu benutzt werden könne, den verworfenen Namen in Aufnahme zu bringen und zu bestätigen, obwohl ohne Autorität und Beistimmung des Apostolischen Stuhles keine Verhandlung Kraft habe, so ermahnte er sie, durch keine Ueberredung, Schmeichelei, Belohnung oder Drohung sich dazu bewegen zu

lassen, ihre Zustimmung zu jenem Namen zu geben, weil sonst die Synode weder gesetzmässig, noch überall eine Synode zu nennen sei. Auch wenn nichts von jenem Namen erwähnt werde, sollten sie doch vorsichtig sein, damit nichts Unerlaubtes gegen eine Person, einen Bischofssitz oder die Canonen beschlossen würde. Jeder, der das gegenwärtige Schreiben in einem Punkte vernachlässige, solle vom Frieden des Petrus, Haupt der Apostel, ausgeschlossen sein.

Was in dieser Synode beschlossen worden ist, und ob die Bischöfe den Willen Gregors befolgt haben, ist unbekannt geblieben. Doch war die Sache noch nicht zu Ende. Gregor schwieg freilich in mehreren Jahren, sein Benehmen gegen den Cyriakus blieb sich aber gleich. Als nun Phokas sich des Griechischen Kaiserthrones bemächtigt hatte, nahm Gregor den unterbrochenen Faden wieder auf, und ermahnte den Cyriakus abermals (lib. XIII. epist. 40.), doch seinen Titel abzulegen, damit er mit ihm in Frieden leben könne. Vielleicht hoffte er, dass Phokas sich ihm in dieser Sache gewogener zeigen möchte, als es von Mauritius geschehen war, und dass bei den jetzt günstigeren Umständen der Sieg der Römischen Kirche leichter durchzuführen sei. Darin täuschte er sich auch nicht, denn obwohl er selbst das Ende des Streites nicht erlebte, so wurde er doch unter seinem Nachfolger Bonifacius, wenn auch nur auf kurze Zeit, beigelegt, indem Phokas, wenn anders der Bericht des Baronius *Ann. Eccl. a.* 606. (cfr. *Anastasius lib. Pont. in Bonif.* III. *Paul Diac. de gest. Long.* IV, 37.) richtig ist, dem Bischof von Constantinopel, mit dem er in Unfrieden lebte, befahl, den Namen abzulegen, welcher zu so grossem Aergernisse bei Gregor Anlass gegeben hatte. Indessen schon unter dem Nachfolger des Phokas, Heraklius, bekam der Patriarch Sergius von Constantinopel den Titel wieder.

Werfen wir nun noch einmal einen Blick auf den erzählten Streit zurück, so lässt sich nicht verkennen, dass der Gegenstand desselben nicht die Bedeutung hatte, welche Gregor ihm beilegte. Der Name, welcher zu solchem Zerwürfniss Anlass gab, sollte gewiss nichts weiter sein als ein Titel, durch den man die Rechte der allgemeinen Kirche und sämmtlicher Bischöfe nicht kränken wollte. Factisch bestand ja doch schon ein Unterwürfigkeitsverhältniss der einzelnen Kirchen und Bischöfe unter

die Patriarchen, und schwerlich hatte man die Absicht, mit dem angenommenen Namen mehr auszudrücken als einen Vorrang vor den übrigen Bischöfen. Gregor beachtete aber bloss, was der Titel noch weiter enthalten könnte, und von diesem Gesichtspunkte aus, da er denn freilich die Rechte der Gesammtkirche zu vertreten schien, war er in seiner Polemik so unbeugsam. Wir müssen es dahingestellt sein lassen, ob Gregor in derselben Weise würde verfahren haben, wenn ein anderer als der Patriarch von Constantinopel sein Gegner gewesen wäre. Dass neben dem uneigennützigen Eifer, die Rechte sämmtlicher Bischöfe zu vertreten, auch die Rivalität gegen den Patriarchenstuhl von Constantinopel ein Beweggrund war, geht namentlich daraus hervor, dass er gerne und wiederholt äussert, allein der Römische Bischof habe ein Recht, den fraglichen Namen zu führen (cfr. lib. IX. epist. 12.). Doch waren es nicht diese päpstlichen Ansprüche allein und hauptsächlich, die ihn zum unermüdeten Kampfe bewogen; für solche hätte er nicht die Mitwirkung der Patriarchen von Alexandrien und Antiochien verlangen können: es war seine persönliche Demuth, es war sein christliches Bewusstsein, welches ihn einen solchen Titel verabscheuen liess. In seinem Kampfe wurde er bestärkt durch die Hartnäckigkeit der Patriarchen von Constantinopel, die trotz so vieler freundschaftlichen und dringenden Ermahnungen den Titel nicht aufgeben wollten. Denn war er eine blosse Formalität, wie hätten sie denn nicht, um den Frieden der Kirche zu erhalten, nachgeben sollen! Aber durch ihr Beharren wurde Gregor in der Meinung befestigt, dass damit wirklich ein Recht und Anspruch erhoben werden sollte, der nicht nur die Rechte des Petrinischen Sitzes kränkte, sondern auch der Würde sämmtlicher Bischöfe zu nahe trat. Gregor's Nachfolger dachten anders als er, sie trugen keine Scheu, sich *papa universalis* zu nennen, und gaben dadurch zu erkennen, wie ferne sie von dem demüthigen Geiste waren, der Gregor erfüllte.

§. 3.

Gregors Verhältniss zu seinen Metropoliten.

In dieser Periode beendete Gregor seinen Streit mit dem Maximus von Salona. Es ist schon S. 91 berichtet, dass er in so weit dem Willen des Kaisers nachgegeben hatte, dass er die unrechtmässige Ordination des Maximus nicht weiter beachten wollte: dagegen verlangte er von dem Maximus, dass er in Rom erscheinen und sich wegen der über ihn vorgebrachten Anklagen rechtfertigen sollte. Wie er bereits (lib. V. epist. 21.) der Kaiserin berichtet hatte, schrieb er noch einmal im Jahre 595 dem Maximus (lib. VI. epist. 3.), dass er schleunigst nach Rom kommen solle, um sich gegen die Anklagen zu vertheidigen, dass er durch Simonie Bischof geworden sei und gegen das Verbot des Papstes die Messe gefeiert habe, damit er sich nicht durch seinen Ungehorsam als schuldig darstelle und ihn zwinge, eine noch härtere Strafe gegen ihn auszusprechen. Maximus kam aber nicht, hielt es indessen doch für zweckmässig, sich deswegen bei dem Papste entschuldigen zu lassen, und ihn freilich im Einklang mit den bestehenden kirchlichen Vorschriften zu ersuchen, eine Person nach Salona zu schicken, damit hier die Sache untersucht werde, zumal da der Kaiser dies auch befohlen habe. Gregor ging darauf aber nicht ein, sondern meldete dem Maximus (lib. XI. epist. 25.), weil nicht ihm, sondern seinen Anklägern der Beweis obliege, sei die Sache in Rom zu entscheiden; auch wisse er nur von einem Befehle des Kaisers, dass Maximus nach Rom kommen solle; sei ein anderer Befehl vorhanden, so sei dieser jedenfalls nur erschlichen und er handele im Sinne des Kaisers, wenn er bei seinem Willen beharre [1]). Innerhalb 30 Tagen befahl er dem Maximus zu kommen, und seine Ankläger, denen dieser Stadtarrest gegeben hatte, nach

1) Er sagt hier: *Sed et si forsitan pro Reipublicae suae utilitate, quae divina sibi largitate concessa est, multa cogitantibus et in diversis sollicitudinibus occupatis suggestum, et eorum est jussio per obreptionem elicita, postquam et nobis et omnibus notum est piissimos Dominos disciplinam diligere, ordines servare, canones venerari, et se in causis sacerdotalibus non miscere* (anderswo klagt Gregor darüber), *instanter exequimur quod et illorum juvat animam atque Rempublicam, et ad quod nos terribilis tremendique judicis respectus impellit.*

Rom oder jedem andern Orte reisen zu lassen. Die Standhaftigkeit Gregors in dieser Sache ward von den Freunden des Maximus als Privathass des Papstes gegen den Bischof dargestellt, und, dadurch bewogen, hatte sich der Clerus und das Volk nicht nur in Salona, sondern auch in Zara in grösserem Masse, als Gregor es erwartet hatte, für Maximus erklärt. Gregor erklärte darum dieses Gerücht für eine Verläumdung (lib. VI. epist. 26 u. 27.), und ermahnte die Einwohner der genannten Städte auf den Maximus zu wirken, dass er schnell nach Rom komme, damit ihn Gregor, wenn er ihn unschuldig erfinde, bestätigen könne. Bis dahin sollten sie sich der Gemeinschaft mit dem Maximus enthalten, da er excommunicirt sei. Diese in freundlichem väterlichen Tone geschriebenen Briefe, darauf berechnet, die Gemüther dem Maximus zu entziehen und für die Sache des Papstes zu gewinnen, blieben auch nicht ohne Erfolg. Maximus freilich widerstrebte noch immer dem Befehle des Papstes, und blieb deshalb excommunicirt, allein manche seiner Anhänger wurden irre, und zogen sich allmälig von ihm zurück. Namentlich der Bischof Sabinianus von Zara, früher einer der eifrigsten Anhänger des Maximus, kündigte ihm seine Gemeinschaft auf, und nannte seinen Namen nicht mehr bei der Feier der Messe. Gregor erfuhr dieses, und ermahnte ihn (lib. VII. epist. 17.) mit andern dem Römischen Stuhle gehorsamen Bischöfen nach Rom zu kommen, um hier mit ihm die Sache des Maximus zu entscheiden, indem er ihm das Versprechen gab, dass er wegen seines früheren Ungehorsams kein Ungemach erleiden sollte. Sabinianus kam freilich nicht, erwies sich aber so reumüthig, dass er sogar ins Kloster gehen wollte, um hier für die Sünde des Ungehorsams gegen den Römischen Bischof zu büssen. Doch behielt er auf Gregors Befehl, der ihm Alles verzieh (lib. VIII. epist. 10.) seinen Bischofssitz, und suchte nach einer Aufforderung seines Patriarchen auch andere vom verkehrten Wege zum Gehorsam gegen Rom zurückzuführen. In Constantinopel, wo man nach wie vor dem Maximus gewogen blieb, sah man solchen Abfall zur Parthei des Papstes nur ungerne, und Sabinianus fand bald Veranlassung, Gregor um Schutz gegen den Zorn des Kaisers und der Regierung zu bitten. Gregor befahl darum seinem Responsalen in Constantinopel, mit aller Vorsicht, aber mit der grössten Entschiedenheit sich jeder Bedrückung des

Sabinianus, die von der Regierung versucht werden möchte, zu widersetzen.

Mauritius wollte freilich Maximus vor jeder Strafe schützen, konnte aber bei der Standhaftigkeit Gregors seinen Willen nicht durchsetzen, um so weniger, da immer Mehrere, auch Marcellus, der Proconsul Dalmatiens, auf die Seite des Römischen Bischofs traten, so dass dieser schon lib. VIII. epist. 24. gegen den Bischof Sabinianus äussern konnte, dass die Bestrafung des Maximus nahe bevorstehe. Marcellus namentlich, der als der Urheber der ganzen Streitsache bezeichnet wurde, und deswegen bei Gregor in Ungnade gefallen war, schrieb demselben, dass er sich gerne seine Gunst wieder zu erwerben wünsche, und Gregor versprach ihm diese (lib. IX. epist. 5.), wenn er dazu beitragen wolle, dass die Sache nach dem Willen des Römischen Stuhles beigelegt werde. Bei dieser Wendung der Sache wurde dem Callinicus, als er nach Ravenna geschickt wurde, befohlen, sich mit Gregor über die Beendigung der Streitsache zu verständigen. Mauritius wünschte aus Freundschaft für Maximus, dass die Sache nicht in Rom entschieden werden möchte, und in seinem Namen bat Callinicus Gregor inständigst, einen andern Weg zur Herbeiführung des Friedens zu ersinnen. Gregor mochte wohl selber fühlen, dass er in seiner Forderung, die Sache in Rom entscheiden zu lassen, zu weit gegangen sei; dazu war es auch nur sein Eifer für Gerechtigkeit und Erhaltung des Ansehens der Canonen und des Apostolischen Stuhles, der ihn in dieser Sache leitete. Obwohl er also darauf bestand, dass die Sache des Maximus untersucht und dieser im Falle seiner Schuld bestraft werden sollte, so drang er nicht mehr darauf, dass Maximus vor ihm selbst in Rom erscheinen sollte, sondern überliess die Untersuchung der Punkte, ob Maximus sich keiner Simonie schuldig gemacht, keine Verbrechen begangen und keine Messe nach seiner Excommunication gehalten habe, dem Erzbischof Marinianus von Ravenna. Vor diesem sollte Maximus und sein Hauptankläger, der bekannte Archidiakonus Honoratus in Ravenna erscheinen. Sich selbst behielt er nur die Bestätigung der Beschlüsse des Marinianus vor (lib. IX. epist. 10.). Im Falle Marinianus den Betheiligten etwa wegen seiner persönlichen Anhänglichkeit an Gregor verdächtig erschiene, sollte der Bischof Constantius von

Mailand in Verbindung mit ihm die Sache untersuchen und entscheiden (lib. IX. epist. 57.).

Maximus selbst, da er die Unbeugsamkeit Gregors erkannte und sah, wie immer Mehrere seiner früheren Anhänger sich von ihm lossagten, liess seinen Trotz fahren, und erklärte sich bereit, sich dem Willen des Papstes zu unterwerfen. Er suchte sich jetzt mit Gregor zu versöhnen und bewog seine Freunde, sich für ihn bei demselben zu verwenden, damit er von der Strafe befreit werden möchte. Solche Verwendungen verfehlten aber bei Gregor ihren Zweck, denn wie bereitwillig er auch das ihm persönlich zugefügte Unrecht verzeihen wollte, so nöthigte ihn doch die Rücksicht auf die Erhaltung der kirchlichen Ordnung, nach den Gesetzen zu verfahren [1]), indessen beschloss er sich gegen den Maximus milder zu zeigen, als er es sonst gethan haben würde [2]), und übertrug dem Chartularius Castorius, seinem Responsalen in Ravenna, die Execution des Urtheils. Er befahl dem Marinianus (lib. IX. epist. 78.), dass wenn Maximus sich in seiner und des Castorius Gegenwart vor dem Leichnam des heiligen Apollinaris durch einen Eid von der Simonie und den

---

1) Er schreibt darüber dem Julianus Scribo, einem Freunde des Maximus (lib. IX. epist. 41.): *Si secularibus officiis ordo suus et tradita a majoribus disciplina servatur: quis ferat Ecclesiasticos ordines temeraria praesumtione confundi, audita negligere, et emendanda non bene remittendo postponere? Et quidem vos bene facitis caritatem diligere et ad concordiam suadere. Sed quoniam loci nostri consideratione compellimur, ea quae ad nostram notionem pervenerunt, minime propter Deum irrequisita relinquere: idcirco, veniente Maximo, subtiliter ab eo quae de eo dicta sunt, perscrutari curabimus. Et confidemus de Creatoris nostri custodia, quia cognita veritate a statu canonum et aequitatis rectitudine, nec gratia cujusquam nec culpa deflectimur, sed libenter quae congruunt rationi servamus. Nam si, quod absit, Ecclesiasticam sollicitudinem vigoremque negligimus, perdit desidia disciplinam, et animabus profecto fidelium nocebitur, dum talia a suis Pastoribus exempla suscipiunt. Illud autem, quod scribitis, quia voluntas palatii et amor ab eo populi non discordet, haec res a justitiae nos zelo non revocat, nec intentionem nostram facit in requirenda veritate peccando deficere.*

2) Lib. IX. epist. 57: *Maximus — postquam per potestates majores seculi* (Mauritius, Romanus, Marcellus) *obtinere nihil valuit, ad minores sese contulit* (Julianus Scribo), *nobisque tam nimietate precum quam attestatione bonorum operum praevalere contendit. Ex qua re inhumanum credidi, si is qui multum timere me dicit, in aliquo me temperatiorem minime inveniri potuisset.*

andern Anklagepunkten gereinigt habe, er die Busse dafür bestimmen solle, dass jener nach seiner Excommunication die Messe gefeiert habe. Wenn diese geleistet sei, sollte Castorius dem Maximus einen Brief von Gregor überreichen, worin er ihm anzeigte, dass er ihm verzeihe und in seine Gemeinschaft wieder aufnehme.

Am 27. August 599 kam Maximus nach Ravenna, warf sich mitten auf der Strasse nieder und rief aus: Ich habe gesündigt gegen Gott und gegen den Papst Gregor! Nachdem er dies drei Stunden gethan hatte, kam der Exarch Callinicus, der Erzbischof Marinianus und der Gesandte der Römischen Kirche Castorius; sie hoben ihn vom Boden auf, und auch in ihrer Gegenwart that er noch weiter Busse. Dann wurde er zum Leichnam des Apollinaris geführt und schwur hier, dass er an Allem, was man ihm vorgeworfen habe, namentlich Umgang mit Weibern und Simonie unschuldig sei. Nachdem Gregor davon einen Bericht bekommen hatte, liess er ihm sein Versöhnungsschreiben und das Pallium überreichen (cfr. *Append.* 8. *ad Bened. Tom.* 2, pg. 1296.). Das Schreiben Gregors lautete so (lib. IX. epist. 81.): Obwohl Du zu den strafbaren Anfängen Deiner Ordination ein schweres Uebel durch die Schuld des Ungehorsams hinzugefügt hast, so haben wir doch das Ansehen des apostolischen Stuhles gemässigt und sind nicht mehr gegen Dich entbrannt gewesen, als es die Sache erforderte. Vielmehr hat es uns bekümmert, dass unsere Ungnade, die Du gegen Dich erregt hast, sich länger hinzog, damit wir nicht das Unerlaubte, was wir von Dir gehört hatten, durch Nachlässigkeit zu übersehen schienen. Wenn Du es recht erwägest, so hast Du sie selbst durch den Aufschub der Genugthuung befestigt und dadurch unsern Eifer noch mehr gegen Dich erregt. Weil Du nun aber einem heilsamen Plane folgend Dich demüthig dem Joche des Gehorsams unterworfen und in Busse Dich durch die von uns bestimmte Genugthuung gereinigt hast: so wisse, dass Dir die Gunst der brüderlichen Liebe wieder ertheilt ist, und freue Dich, dass Du in unsere Gemeinschaft aufgenommen bist; denn wie es sich für uns geziemt strenge zu sein gegen diejenigen, welche in der Schuld beharren, so sind wir zur Verzeihung geneigt gegen diejenigen, welche umkehren. Da also Deine Brüderlichkeit die Gemeinschaft des

apostolischen Stuhles wieder gewonnen hat, so schicke ein
Person, die das Pallium empfange, welches Dir der Sitt
gemäss übertragen werden soll. Obgleich aber unser aposto
lisches Amt uns bewogen hat, dieses zu bewilligen, so hat doc
die Bitte des von uns geliebten Sohnes, des Herrn Exarche
Callinicus, viel bei uns vermocht, dass wir milder gegen Dic
verführen: denn seinen theuren Willen wollten und konnten wi
nicht betrüben.

So war also der hartnäckige 7jährige Streit zu Gunste
des Römischen Stuhles beendet. Obgleich Maximus in seine
Trotze gegen den Papst durch die Freundschaft des Kaisers
die Mitwirkung der Regierung, die Hülfe des Präfecten, di
Einmüthigkeit des Clerus und Volkes für ihn unterstützt wurde
und es anfangs kaum schien, als würde Gregor seine Sach
siegreich durchführen: so gelang es doch der unerschütterliche
Standhaftigkeit des Römischen Bischofs, die Autorität seine
Würde und sein Recht durchzusetzen. Auf die Persönlichkei
Gregors wirft dieser Streit ein schönes Licht; er zeigt un
seine feste Beharrlichkeit in Allem dem, was er für recht un
nothwendig erkannte, die doch fern von jeder Starrheit un
Rechthaberei war: das Wesentliche im Auge behaltend, gab e
in allem Unwesentlichen nach. Der hartnäckige Ungehorsa
des Maximus konnte ihn wohl in seinem Verfahren bestärken
aber ihn nicht gegen die Person des Bischofs mit Bitterkei
erfüllen: es war die Sache, die er strafen wollte, nicht di
Person. Darum stand er denn auch von dem Augenblike de
Unterwerfung an mit dem Maximus in dem freundschaftlichste
Vernehmen. Persönliche Rücksichten sei es zu Gunsten ode
zum Nachtheile Jemandes konnten seine Gerechtigkeitsliebe nich
beugen, weder der Befehl des Kaisers noch seine Bitte konnte
ihn in seinem Willen wankend machen. Das Persönliche be
der Sache opferte er gerne auf, denn nicht seine eigene Auc-
torität, sondern die Gesetzeskraft der Canonen, die Ordnung de
Kirchenzucht, die Privilegien des apostolischen Stuhles ver-
theidigte er. Das endliche Nachgeben des Maximus zeugt vo
der Gewalt, die schon damals der Römische Stuhl besass, inde
die Gemeinschaft mit ihm als zum Seelenheile nothwendig er-
kannt wurde. Gregor selbst verbreitete die Meinung, dass n
in der Verbindung mit dem Apostel Petrus und seiner Nach-

folger das ewige Leben zu erlangen sei. Freilich wurde dies noch nicht so unumwunden ausgesprochen, als es später in der Römischen Kirche geschah, aber es heisst doch (lib. VI. epist. 27.): *Quos apostolica sedes in communionis suae consortium non recipit, omnino caritas tua refugiat, ne inde reus ante conspectum aeterni judicis unde poterat salvari consistat*, und lib. III. epist. 10.: *Te ergo decet ad unitatem sanctae Ecclesiae remeare, ut finem tuum valeas in pace concludere: ne malignus spiritus, qui contra te per alia opera praevalere non potest, ex hac causa inveniat unde tibi in die exitus tui in aditum regni coelestis obsistat.*

Einen solchen Streit wie mit dem Maximus von Salona, über die Anerkennung der Auctorität des Römischen Stuhles hatte Gregor mit keinem andern seiner Metropoliten. Freilich fehlte es nicht an Klagen über diese und an Appellationen nach Rom, allein die Entscheidungen Gregors fanden wenig Widerspruch. Bei solchen Klagen über Missbräuche, Nachlässigkeit oder Vergehungen legte er wenig Gewicht auf persönliche Freundschaft, und schonte auch den besten Freund nicht. Dieses erfuhr namentlich der Erzbischof Marinianus von Ravenna, der bald Vorwürfe über seine geringe Sorgfalt für die Armen (lib. VI. epist. 29. 30.), bald über seine Vernachlässigung der Klöster hören musste. Er forderte ihn wiederholt auf, seinen Geistlichen jede Herrschaft über die Klöster zu entreissen, und drohte zuletzt damit (lib. VII. epist. 43.), dass er sonst auf andere Weise, wahrscheinlich durch Exemtionsprivilegien, für die Ruhe der Klöster sorgen werde, wie er sich denn auch genöthigt sah, ein solches Privilegium dem Kloster in Classe, einem Orte nahe bei Ravenna, zu ertheilen, dessen Abt Claudius mit dem Marinianus in beständigem Streite lebte. Im Jahre 599 hatte ein gewisser Petrus in Ravenna seine Verwandte beredet, aus dem Kloster zu fliehen, und als sie wieder dahin von dem Römischen Notar Gratiosus zurückgebracht war, zum zweiten Male ihre Flucht veranlasst, und behielt sie in seinem Hause. Marinianus, der kein grosser Freund der Klöster war, kümmerte sich nicht darum, obgleich es unter seinen Augen geschah. Dafür erhielt er denn keinen geringen Tadel von Gregor, und bekam den gemessensten Befehl (lib. X. epist. 8.), in Verbindung mit dem Defensor Vitalis die Entführung der Nonne auf das strengste zu

strafen. Doch als alle solche wiederholte Ermahnungen dei Marinianus nicht sorgsamer machten, befahl Gregor seinem De fensor Johannes (lib. XIII. epist. 17.) mit Uebergehung des Erz bischofs ohne Weiteres alle Sachen zu entscheiden, welche Ma rinianus aufschöbe.

Mit dem Erzbischof Januarius von Cagliari lebte Gregor ii beständigem Hader und nur die Einfalt und das Alter desselbei hielten ihn davon ab, gegen denselben ein strenges Verfahren zi beobachten. So z. B. als Januarius an einem Sonntage vor dei Messe landwirthschaftliche Arbeiten unternommen hatte (lib. IX epist. 1.), als er für jedes Begräbniss Geld nahm, da man doch aus fremder Trauer keinen Gewinn ziehen müsse (lib. IX epist. 2.). Januarius beschwerte sich darüber, dass Gregoi immer nur Klagen über ihn habe, und mit Allem, was er thäte, unzufrieden sei. Gregor räumte das ein und ermahnte ihn künftig so zu handeln, dass er keine Ursache habe, über ihn zu klagen, sein Tadel gehe nicht aus Rauheit, sondern aus brüderlicher Liebe hervor (lib. IX. epist. 4.), weil er gerne wolle, dass er ein Bischof im wahren Sinne sei. Das Alter hinderte den Januarius mit gehöriger Auctorität die nöthige Kirchenzucht zu üben: die Geistlichen kümmerten sich nicht um seine Befehle und handelten nach ihrem eigenen Willen. Jedoch trug Januarius hierin nicht allein die Schuld, denn sobald er einmal sich ermannte, die ungehorsamen Geistlichen in Schranken zu halten, begaben diese sich unter den Schutz des Römischen Defensor Vitalis, und thaten dann, was sie wollten. Als Gregor dies erfuhr, befahl er dem Vitalis in den strengsten Ausdrücken, keine Schuld der Bischöfe oder Geistlichen zu vertheidigen, und in allen Fällen die Auctorität und Jurisdiction des Erzbischofs aufrecht zu erhalten. Nur denen, die Gerechtes forderten, sei die Hülfe des apostolischen Stuhles nicht zu verweigern, so jedoch, dass die Ehrfurcht vor dem Erzbischof und die Kirchenzucht der Geistlichen durch seine Vertheidigung in keiner Hinsicht verringert werde (lib. IX. epist. 64.).

Im Jahre 600 starb der Freund Gregors, der Erzbischof Constantius von Mailand. Auf die neue Wahl versuchte der Longobardenkönig Agilulf einen Einfluss auszuüben, und schlug deswegen einen Bischof vor. Auf die Vorfrage der Mailänder, wie sie sich in diesem Falle benehmen sollten, erwiederte Gregor,

dass er nie seine Zustimmung einem Bischofe geben werde, der unter dem Einflusse der Arianischen Longobarden erwählt sei, weil ein solcher sich als einen unwürdigen Stellvertreter des Ambrosius darstelle. Uebrigens, meinte er, brauchten sie um so weniger auf den Wunsch des Agilulf Rücksicht zu nehmen, da die Güter der Mailändischen Kirche nicht im Gebiete des Feindes, sondern in Sicilien und andern Theilen des Kaiserstaates lägen (lib. XI. epist. 4.). In Folge dessen wurde ein anderer, Namens Deusdedit gewählt, und nachdem Gregor, da er ihn nur wenig kannte, untersucht hatte, ob er die erforderliche Tüchtigkeit besässe und in seinem früheren Leben etwas begangen hätte, was gegen die canonische Gültigkeit der Bischofswahl sprach, wurde er mit Zustimmung des Römischen Bischofs ordinirt.

In der Provinz Illyrien fand Gregor wie in der früheren, so auch in der gegenwärtigen Periode seines Papstthums manchen Anlass zu Strafdekreten. Nur eines Falles werde hier erwähnt. In Doklea, einem Orte am See von Skutari, war der Bischof Paulus wegen fleischlicher Vergehungen abgesetzt und mit dem Consens des Römischen Vikars für Illyrien, Johannes von Lokris, an seiner Statt Nemesion zum Bischof ordinirt. Der abgesetzte Bischof wusste sich aber die Gunst der weltlichen Beamten zu erwerben, griff mit gewaffneter Hand das Bisthum an, nahm die Kirchengüter unter dem Vorwande weg, dass sie sein Eigenthum wären, und jagte den Nemesion aus der Stadt. Dieser floh zu seinem Metropoliten Constantinus von Skutari, da er aber bei diesem wegen seiner Ohnmacht, sich den Eingriffen der weltlichen Beamten zu widersetzen, keinen Schutz fand, ging er im Jahre 602 nach Rom, um die Sache Gregor zu klagen. Gregor befahl daher dem Constantinus, dahin zu wirken, dass Paulus das entrissene Kirchengut wieder zurückgebe, und zu untersuchen, ob es wirklich sein Eigenthum sei. Wenn dieses, so sollte Paulus so viel zurückgeben, als er während seines Episcopats vom Kirchengute verschleudert habe, und im Weigerungsfalle so lange in ein Kloster gesperrt werden, bis er es bezahlt habe. Sollte Paulus sogar nach seiner Absetzung einen Versuch gemacht haben, sein Bisthum wieder zu ergreifen, so soll er bis zum Tode excommunicirt und auf Lebenszeit in einem Kloster zur Busse gefangen gehalten werden (lib. XII. epist. 30.). Wenn sich dem Constantinus bei der

Ausführung dieser Befehle durch die Nähe und die Gewalt des kaiserlichen Beamten zu grosse Schwierigkeiten in den Weg stellten, so sollte der Römische Vikar ohne Rücksicht der Personen den päpstlichen Befehl vollziehen (lib. XII. epist. 31.) Paulus leistete denn auch dem päpstlichen Befehle Folge und gab das Kirchengut wieder heraus.

Noch in der letzteren Zeit seines Lebens entschied Gregor einen Streit zwischen dem Bischof Johannes von Euria oder San Donato in Epirus und dem Bischof Alcyson von Corfu. Der Bischof Johannes war durch einen Einfall der Slaven gezwungen worden, sammt seinem ganzen Clerus zu fliehen. Er nahm den Leichnam des Ortsheiligen, des heiligen Donatus, mit und begab sich nach dem Castell Cassiopus, nahe bei der Insel Corfu, wo selbst er sich mit der Bewilligung des Alcyson, zu dessen Diöcese dieser Ort gehörte, aufhielt. Aber nun suchte Johannes dieses Kastell von der Diöcese von Corfu zu trennen und seiner Botmässigkeit zu unterwerfen, hatte sich auch von dem Kaiser Mauritius einen günstigen Befehl zu verschaffen gewusst. Allein Alcyson, über diese Undankbarkeit empört, protestirte gegen den kaiserlichen Befehl, klagte in Constantinopel über das Benehmen des Johannes, und veranlasste den Mauritius, seinen voreiligen Befehl zurückzunehmen und die Sache dem Metropoliten Andreas von Nikopolis, der die Jurisdiction über Corfu hatte, zur Untersuchung und Entscheidung zu übergeben. Andreas erkannte das Recht des Alcyson an, entschied, dass das Kastell Cassiopus bei der Diöcese von Corfu bleiben sollte, und schickte seine Entscheidung zur Bestätigung nach Rom. Gregor bestätigte das Urtheil in allen Punkten, ermahnte jedoch den Alcyson (lib. XIV. epist. 7.) aus Menschenliebe die Eurischen Priester nicht zu vertreiben, sondern, wenn der Bischof Johannes das schriftliche Versprechen gebe, dass er sich jeder bischöflichen Auctorität über den besagten Ort begeben wolle, zu erlauben, dass sie dort den Körper des Donatus begrüben und bis zum Frieden, der ihnen die Rückkehr nach Euria erlaube, sich ungestört aufhielten. Mit dieser Entscheidung war die Sache aber noch nicht beendet. Denn als bald darauf Mauritius von Phocas ermordet wurde, wusste sich der Bischof Johannes gleich im Anfange der neuen Regierung ein Edict von Phocas auszuwirken, das das Urtheil des Andreas umstiess und die bischöf-

lichen Rechte über das Castell Cassiopus dem Johannes zusprach. Dazu konnte Gregor nicht schweigen: theils nehmlich war hier das Ansehen der Canonen verletzt, die es untersagten, gegen den Willen eines Bischofs seine Diöcese zu verringern, theils war auch die päpstliche Confirmation des vom Andreas ausgefertigten Urtheils annihilirt, so dass jetzt die Sache des Alcyson eine Sache des Römischen Stuhles wurde. Allein aus manchen Gründen hielt Gregor es für bedenklich, nach seiner sonstigen Gewohnheit mit Entschiedenheit aufzutreten, und als Alcyson ihm das neue Unrecht klagte, beobachtete er eine kluge Zurückhaltung, um nicht bei dem neuen Kaiser Phocas, dessen bisherige Handlungsweise wohl zur Vorsicht auffordern konnte, anzustossen, wie er selbst sagt (lib. XIV. epist. 8.): *Sententiam nostram nulli dare praevidimus, ne contra jussionem clementissimi domini Imperatoris, vel, quod absit, in despectum ipsius aliquid facere videremur.* Dagegen befahl Gregor im Jahre 603 seinem Apokrisiarius Bonifacius, dem Kaiser dringend vorzustellen, dass seine Entscheidung ungerecht sei und den Canonen widerspreche, und ihn dazu zu bewegen, dass er die päpstliche Bestätigung des Urtheiles von Andreas mit einem Befehle zur Ausführung dieses Urtheils nach Corfu und Cassiopus schicke (*quatenus et serenitati ipsius, sicut dignum est, reservasse, et rationabiliter correxisse quae male praesumta sunt, videamur* XIV, 8.). Besonders sollte Bonifacius darauf dringen, dass der Kaiser selbst einen Befehl ausstelle, worin er die Aufrechthaltung der päpstlichen Entscheidung vorschreibe. Phocas, dem es bei der Erinnerung an die Art und Weise seiner Thronbesteigung und bei dem Gedanken an die geringe Liebe, die er sich dadurch bei seinen Unterthanen erworben hatte, wichtig war, einen für den ganzen Griechischen Staat so bedeutenden und einflussreichen Mann, als den Römischen Bischof auf seine Seite zu bringen, widerrief seinen früheren Befehl, und handelte ganz dem Wunsche Gregors gemäss. Johannes hielt es bei einer solchen Einigkeit zwischen Kaiser und Papst für das klügste, seine Ansprüche aufzugeben, und sandte seinen Lector Petrus nach Rom, um Gregor seine Unterwerfung und seine Bereitwilligkeit anzuzeigen und durch eine schriftliche Caution sich zu verpflichten, dass er die Jurisdiction und die bischöflichen Gerechtsame des Alcyson über

das Kastell Cassiopus in keiner Weise beeinträchtigen wolle (lib. XIV. epist. 13.). Gregor entschied darauf, dass in der Kirche zu Cassiopus der Leichnam des Donatus niedergelegt werden dürfe und dass die Eurischen Geistlichen, wenn der Friede die Rückkehr nach ihrem früheren Wohnsitze erlaubte, die Freiheit haben sollten, den Leichnam wieder mit sich zu nehmen. Gregors zartes Auftreten, die Bedächtigkeit in seinem Verfahren, vor allem die Unterlassung eines harten Strafmandates gegen den Bischof Johannes, welches in andern Fällen auszusprechen er sich nicht scheute, hatten ihren Grund allein in der Politik, die es ihm nöthig zu machen schien, bei dem neuen Regimente eines Mannes, dessen Regierungsweise er noch nicht erkannt hatte, und der durch seine grausame Usurpation des Thrones Furcht und Schrecken erregte, nicht nach gewohnter Weise mit der Auctorität des Römischen Bischofsstuhles hervorzutreten, zumal da ein gelinderer und sicherer Weg sich ihm eröffnete.

Ueberblicken wir nun noch einmal den vor uns liegenden Abschnitt, so erkennen wir, wie alle Versuche der Metropoliten sich der Auctorität und den Entscheidungen des Römischen Stuhles zu widersetzen, auch wo sie durch besondere Umstände den Schutz des Kaisers oder die Hülfe der weltlichen Obrigkeit begünstigt waren, an der Standhaftigkeit Gregors scheiterten, der bei solchen Händeln aber ebenso sehr als der Bewahrer des Ansehens der kirchlichen Canonen und des Rechtes erschien, denn als Vertheidiger der hergebrachten Auctorität seines Bischofssitzes. Wir sagen, „der hergebrachten Auctorität“, ohne damit eine rechtlich erworbene oder allgemein anerkannte zu verstehen. Denn wie in späteren Zeiten, so war es auch schon damals System der Römischen Bischöfe, jedes auf welche Weise auch ausgeübtes Privilegium, mochte es durch Usurpation hervorgerufen, oder durch besondere Umstände und für einen einzelnen Fall veranlasst sein, für alle Zeiten als ein Recht des apostolischen Stuhles festzuhalten, auch wenn ältere kirchliche Bestimmungen dagegen sprachen. Die Synode zu Sardika hatte in ihren Beschlüssen, wodurch sie eine Appellation nach Rom erlaubte, eine unversiegbare Quelle für Rechtsansprüche dem Römischen Bischofe gegeben. Freilich hatte die Synode noch bestimmt, dass bei jeder Appellation der Römische Bischof durch

erwählte Richter in der Provinz des Appellanten die Sache entscheiden sollte. Gregor nahm es aber damit nicht so genau; indem er einzelne Fälle vor Augen hatte, wo die Partheien in Rom selbst die Entscheidung ihrer Sache gefunden hatten, trat er auch anderswo mit der gleichen Forderung auf, z. B. in dem Streite zwischen dem Abt Claudius und der Kirche zu Ravenna, und in der Sache mit dem Maximus. In der letzteren Streitsache freilich konnte er mit seiner Forderung nicht durchdringen; indem er aber nicht zu Salona, sondern zu Ravenna die Sache entscheiden liess, behauptete er doch das angemasste Recht, die Anklage dort untersuchen zu lassen, wo er wollte, und seine Nachgiebigkeit erschien mehr als Gefälligkeit gegen den Hof zu Constantinopel denn als eine Anerkennung der canonischen Bestimmungen.

§. 4.

Gregors Verhältniss zur Fränkischen Kirche.

Zur Zeit als Gregor sein Pontificat antrat, besass der Römische Bischof factisch Patriarchenrechte nur über die Kirchen Italiens, Illyriens und Afrikas, die unter der Regierung des Griechischen Kaisers standen, indem die Kirchen in Spanien, Gallien, Britannien und dem christlichen Germanien fast gar keine Verbindung mit dem Römischen Stuhle hatten. Da man hier den Römischen Bischof weder um Rath fragte, noch sich auf seine Entscheidung berief, so fand er keine Gelegenheit, sich in die kirchlichen Angelegenheiten zu mischen, mit Ausnahme sehr weniger Fälle, in welchen aber die Anerkennung seiner Auctorität zweifelhaft blieb. Die kirchliche Verbindung war gelöset worden, als durch die Occupation der Germanischen Einwanderer jene Länder von dem Römischen Reiche losgerissen wurden, und so die politische Verbindung aufhörte, zumal da bei grösserer Ausbreitung Germanischer Denk- und Regierungsweise auch die Kirche von der neuen Nationalität berührt wurde, und sich in anderer Weise als in den dem Römischen Reiche gebliebenen Provinzen ausbildete. Die rechtlichen Ansprüche auf diese Länder gaben die römischen Bischöfe aber niemals auf, und namentlich Gregor betrachtete sich als den Patriarchen aller abendländischen Kirchen. Ihm ist das Verdienst zuzuschreiben,

ein dauerndes Verhältniss des Römischen Stuhles zu den Germanischen Kirchen eingeleitet zu haben, von ihm her datirt sich die wichtige Aenderung der kirchlichen Angelegenheiten, die eine Folge der Verbindung der Germanischen Kirche mit dem Römischen Stuhle war, indem theils die neuen Zustände jener Kirche auf diesen influirten, theils die Observanz der Römischen Kirche hemmend und ordnend auf die nationale Entwickelung der Germanischen Kirche wirkte. Von den wichtigsten Folgen war diese gegenseitige Verbindung für den Römischen Stuhl. Indem dieser sich immer inniger an die Fränkische Kirche, den Kern und Mittelpunkt der abendländischen Kirchen, anschloss, gewann er grössere Freiheit von der Herrschaft des Griechischen Kaisers; indem er sein Interesse an die Gestaltung und Entwickelung der abendländischen Kirche knüpfte, wurde der Riss zwischen dem Occident und Orient grösser und die Auctorität Roms stieg. Mochte Afrika den Mauren unterliegen, Illyricum sich mit der orientalischen Kirche enger verbünden, das Terrain seines Wirkens war ein anderes und sichereres geworden. Während die Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem durch den Sieg des Islam verschwanden, der Patriarch von Constantinopel ein Hofbeamter des Griechischen Kaisers wurde, fand seine Selbstständigkeit einen immer grösseren Raum: sein Auge wandte sich Völkern zu, die sich gläubiger der geistigen und geistlichen Herrschaft unterwarfen, er folgte Entwickelungen in der Bildung der Völker und Staaten, aus denen die Hohe und weltgebietende Herrschaft der geistlichen Macht nothwendig resultiren musste [1]). Aber eben so folgenreich war diese Verbindung für die Germanische Kirche selbst. Als das Lehnwesen, welches schon zu Gregors Zeit auf die Kirche einzuwirken begonnen hatte, mit seinen Folgen den ganzen Zustand der Kirche änderte und diese der Herrschaft des Staates unterwarf, da war es die Verbindung mit Rom, welche die Kirche

1) Das Weitere hierüber, wie über die Verhältnisse der Germanischen Kirche siehe in meiner Abhandlung: Kurze übersichtliche Darstellung des Einflusses, den das Lehnswesen nebst seinen Folgen auf die Geistlichkeit und das Papstthum ausgeübt hat bis zur Zeit Gregor VII, mit besonderer Berücksichtigung Deutschlands. In der Zeitschrift für die histor. Theol. Leipzig, Jahrg. 1841. 2 Heft pg. 82—143. u. 3 Heft pg. 95—140.

vor dem gänzlichen Untergange in den Staat rettete, welche die Barbarei, die durch die allgemeine Zerrüttung aller politischen Verhältnisse auch in die Kirche eingedrungen war, besiegte, ihr ein frisches Leben einhauchte und dem Christenthum einen dauernden Sieg über die nationellen Entwickelungen der Völker und Staaten verschaffte.

Wenn wir darauf achten, dass unter Gregors Vorgängern die Verbindung mit Gallien sich nur auf den Bischof von Arles beschränkt hatte, dem bereits in früherer Zeit das Pallium von dem Römischen Stuhl verliehen war, (so dem Bischof Patroklus vom Papste Zosimus, dem Cäsarius 514 von Symmachus, dem Auxanius 545 und Aurelianus von Vigilius, dem Sagandus von Pelagius I.), so müssen wir nach den Gründen fragen, die Gregor veranlassten, der Fränkischen Kirche eine grössere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir den Hauptgrund in dem Verhältnisse Gregors zu der Griechischen Regierung und namentlich zum Kaiser Mauritius finden. Die Feindschaft zwischen beiden haben wir schon zu wiederholten Malen erkannt. Nur ungern ertrug Gregor die Herrschaft des Kaisers über die Kirche, seine Abhängigkeit wurde ihm mehr als Ein Mal drückend; selbst die grössere Selbstständigkeit, die er den Umständen der Zeit zu verdanken hatte, und die ihn vor den übrigen Patriarchen bevorzugte, reizte nur zu grösserer Unabhängigkeit und liess die Fesseln doppelt schmerzlich empfinden. Dazu kam der wehrlose Zustand, in welchem er sich nebst Italien den Longobarden gegenüber befand, und die Schmach und der Hohn, den er am Griechischen Hofe für seine patriotischen Bemühungen um den Frieden fand. Seine Verbindung mit dem Orient lösete sich in Folge seines Streites mit dem Patriarchen von Constantinopel immer mehr; in allen Punkten war er gewohnt, den Griechischen Hof als seinen Antagonisten betrachten zu müssen. So wandte er sich immer mehr von Constantinopel und dem Oriente ab. Aber allein zu stehen, fühlte er sich zu schwach, und sein Blick, der dem Morgenlande immer mehr entfremdet wurde, wandte sich dem Abendlande zu. Die Bündnisse, welche Mauritius im Gefühle seiner Ohnmacht wiederholt mit den Franken zur Bekämpfung der Longobarden geschlossen hatte, die Furcht, welche diese Nationalfeinde der Römer vor den Franken hegten, liessen ihn bei diesen einen

sichereren Schutz finden als in Constantinopel. Dazu kam, da während das entferntere Spanien erst kürzlich sich von de Arianismus abgewandt hatte, in dem Frankenreiche der kath lische Glaube der herrschende war, und dieses als das nähe und mächtigere Reich dem Gregor ein sicherer Rückhalt zu sei schien. Da er er nun im Bewusstsein seiner Würde als Nac folger Petri sich auch als den Patriarchen Galliens betrachtet so suchte er aus diesen Gründen die Verbindung mit diese Lande wieder herzustellen, und namentlich seit dem Jahre 59 zu derselben Zeit, als er mit dem Kaiser Mauritius über d Italischen Verhältnisse in den heftigsten Streit gerathen wa knüpfte er diese Verbindung an. Gelegenheit dazu gab ih das kleine Patrimonium, welches die Römische Kirche in d Gegend von Marseille besass. Nach diesem bisher von eine Gallischen Bischofe oder vornehmen Staatsbeamten verwaltete Patrimonium sandte er einen eigenen Defensor, um auch hi das nöthige Mittelglied zur Verbindung zu haben. Entgeg kam ihm die Neigung der Fränkischen Könige, an dem Röm schen Bischofe einen Bundesgenossen zu haben, und befesti wurde diese Verbindung durch den Plan der Bekehrung Englan

Das Fränkische Reich befand sich um diese Zeit in eine traurigen Zustande der Verwirrung. Die Theilungen des Land und die dadurch erzeugten Bürgerkriege zerrütteten das Rei und trugen zur Befestigung und Ausbildung des Lehnswese nicht wenig bei. Als Chlodwig im Jahre 511 gestorben wa nachdem er das Frankenreich durch Besiegung des Syagri der Allemannen und Westgothen in Gallien begründet und dur die treulose Ermordung seiner Verwandten das ganze Gebiet d Fränkischen Stammes unter seine Bothmässigkeit gebracht hatt theilten sich seine Söhne Dietrich, Chlodomir, Childebert u Chlotar in sein Reich, vergrösserten es durch Unterwerfun Thüringens und Burgunds, wütheten aber in Treulosigkeit u Mord gegen einander, bis Chlotar 558 die Alleinherrschaft e langte. Nach seinem Tode im Jahre 561 begann ein neu Bruder- und Bürgerkrieg. Gleich nach der Bestattung d Chlotar setzte sich einer seiner Söhne, Chilperich, in den Besi der Schätze seines Vaters, brachte die Fränkischen Grosse durch Geschenke und Versprechungen auf seine Seite, und wollt das Reich allein regieren. Allein seine drei Brüder griffen ih

an, und zwangen ihn zu einer Theilung, in welcher Guntramnus das frühere Königreich Burgund mit der Residenz Chalons an der Soane, Siegbert die deutschen Länder mit der Hauptstadt Rheims erhielt; in das Uebrige theilten sich Charibert, der in Paris residirte, und Chilperich, dessen Residenz Soissons war. Nach dem Tode Chariberts entstanden durch eine neue Theilung drei Reiche. Siegbert bekam Austrasien, wozu das deutsche Gebiet der Franken mit dem nordöstlichen Gallien bis zur Schelde und Maas nebst Thüringen, Allemannien und Baiern und einigen kleineren Theilen des südlichen Galliens gehörte, Chilperich erhielt Neustrien, welches alles Land von den Grenzen Austrasiens bis zur Loire umfasste, und Guntramnus behielt Burgund. Die drei Brüder lebten nicht lange in Frieden mit einander, wozu besonders der gegenseitige Hass zweier Frauen sehr vieles beitrug. Siegbert, der bessere von den Brüdern, hatte sich mit Brunhilde, einer Tochter des Westgothischen Königs Athanagild, verheirathet, die nach dem Berichte Gregors von Tours eine ehrbare Frau von grosser Schönheit und Klugheit gewesen sein soll. Ihre ältere Schwester Galsuinthe war mit Chilperich verheirathet, wurde aber bald von ihrem Gemahle ermordet, auf Anstiften seiner früheren Buhlerin Fredegunde, die darauf Chilperich heirathete. Diese That erweckte die glühendste Rachsucht der Brunhilde, und die Folge davon war ein hartnäckiger Kampf zwischen Siegbert und Chilperich, der mit der Besiegung des Chilperich endigte und ihn auch seinen Thron gekostet haben würde, wenn nicht Fredegunde den Siegbert in dem Augenblicke, als er auf den Schild gehoben werden sollte, hätte ermorden lassen im Jahr 575. Der 5jährige Sohn des Siegbert, Childebert, sollte auch ermordet werden, wurde aber gerettet und in einem Theile Austrasiens als König anerkannt, während sich Chilperich der Schätze seines Bruders und eines grossen Theils seines Reiches bemächtigte und die Brunhilde in die Verbannung schickte. Jetzt mischte sich der dritte Bruder, der wankelmüthige Guntramnus, in die Sache, nahm den Childebert an Sohnes Statt an, und veranlasste den Austrasischen Adel vom Chilperich das widerrechtlich genommene zurückzufordern. Brunhilde war indessen aus ihrer Verbannung zurückgekehrt, hatte aber durch ihre Herrschsucht die Gemüther der Austrasier von sich abgewandt, so dass diese mit dem Chilperich

sich im Jahre 581 vereinigten, wogegen er ebenfalls den Childebert adoptirte. Im Jahre 584 wurde Chilperich, vielleicht auf Anstiften der Brunhilde, auf der Jagd ermordet, die Austrasier versöhnten sich wieder mit der Brunhilde, und Fredegunde musste mit ihrem vier Monate alten Sohne Chlotar fliehen und bat den Guntramnus um Beistand gegen das Austrasische Reich. Guntramnus regierte jetzt als Vormund des Chlotar Neustrien nebst den von Chilperich genommenen Theilen Austrasiens, empörte aber die Grossen desselben durch die Strenge, die er ihren Anmassungen entgegensetzte, so dass diese einen gewissen Gendobald, einen angeblichen Sohn Chlotar I., zum Könige machten. Diese neue Gefahr vereinigte den Guntramnus wieder mit seinem Neffen Childebert, er gab ihm den Theil seines Landes zurück, den Chilperich früher erobert hatte, und ernannte ihn zum alleinigen Erben Burgunds. Der Usurpator wurde jetzt besiegt und getödtet. Aber eine neue Verschwörung des Austrasischen Adels verbunden mit dem Neustrischen entstand 587. Der König Childebert sollte ermordet, seine mit den Grossen in beständigem Kampfe lebende Mutter Brunhilde verbannt, und das Reich unter die beiden kleinen Kinder des Königs Dietbert (Theodebert) und Dietrich (Theoderich) getheilt werden. Die Verschwörung wurde aber entdeckt, und ihre Urheber fanden den Tod. Im Jahre 593 starb Guntramnus, und Childebert wurde jetzt auch König von Burgund, starb aber schon im Jahre 596. Jetzt bekam Dietbert Austrasien mit der Residenzstadt Metz, und Dietrich Burgund mit der Residenz Orleans, unter Vormundschaft der Grossen, jedoch in Austrasien unter Einfluss der Brunhilde. Die Königin Fredegunde, Vormünderin ihres Sohnes Chlotar, erkannte in der Unmündigkeit des Austrasischen Königs eine günstige Gelegenheit, ihrem Hasse gegen ihre Feinde Raum zu geben, und griff Austrasien anfangs siegreich an, nach ihrem Tode aber, 597, wurde Chlotar von dem vereinigten Heere seiner beiden Gegner im Jahre 600 total geschlagen, und verlor bis auf geringe Strecken sein ganzes Land. Bald darauf wurde Brunhilde durch den Hass der Grossen, von deren Blute sie ihre Hände nicht rein erhalten hatte, aus Austrasien vertrieben, und begab sich jetzt nach Burgund zu ihrem andern Enkel Dietrich. Auch hier suchte sie sich Einfluss auf die Regierung zu verschaffen, fand aber bei den Leudes denselben Widerstand. Um

ihre Herrschsucht besser befriedigen zu können, verleitete sie den Dietrich zu einem ausschweifenden Leben, und verfolgte den bekannten Columbanus, welcher dem Könige wegen seines Lebenswandels Vorwürfe machte. Mit Ausnahme einzelner Unruhen, Empörungen und Hinrichtungen, die an der Tagesordnung waren, hatte das Frankenreich sich seit mehreren Jahren eines inneren Friedens erfreut, aber der Fluch, welcher auf dem ganzen Geschlechte des Meroveus lag, ruhte nicht lange. Im Jahre 612 entstand ein neuer Bürgerkrieg zwischen den beiden Brüdern, in welchem der König von Austrasien, Dietbert, geschlagen, gefangen und auf Befehl der Brunhilde ermordet wurde. Austrasien und Burgund wurden jetzt vereinigt, auch Chlotar sollte angegriffen werden — da starb Dietrich 613 in Metz. Der Hass gegen Brunhilde bewog jetzt die mächtigsten Grossen Austrasiens, unter Anleitung Pipin's von Landis Chlotar das Reich anzubieten, alle Burgundischen Geistlichen und Adligen vereinigten sich mit ihnen, die Söhne des Dietrich wurden ermordet und Brunhilde gefesselt ihrem Todtfeinde Chlotar übergeben. Drei Tage lang wurde sie grausam gemartert und dann von einem wilden Pferde zu Tode geschleift. Chlotar II. vereinigte im Jahre 613 wieder das ganze Fränkische Reich.

Nach dieser zum Verständniss des Folgenden nöthigen übersichtlichen Schilderung des politischen Zustandes im Frankenreiche, müssen wir noch einen kurzen Blick auf die inneren Verhältnisse werfen. Die Deutsche Bevölkerung des Frankenreiches war ursprünglich nur in Freie und Unfreie getheilt gewesen, aber seit Chlodwigs Tode bildete sich aus den Freien durch das Lehnswesen der Adel, dessen Macht zur damaligen Zeit schon erwähnt ist. Das Lehnswesen war nur eine durch die veränderten Umstände herbeigeführte Umgestaltung des Comitates oder Geleitwesens. Der König nehmlich im Besitze der früheren katholischen Domänen, die seinen Fiscus bildeten, ertheilte seinem bisherigen Comitate oder andern freien Franken daraus Grundstücke, Beneficien genannt, zur Nutzniessung, wogegen jene sich zur persönlichen Treue und zum Kriegsdienste verpflichteten, und nun *fideles* (*leudes*, *antrustiones*, *valvasi* u. s. w.) hiessen. Daneben bestanden noch die Allodis, die Grundstücke jedes freien Deutschen in dem eroberten Römischen Lande, über welche der Eigenthümer fast souverainer Herr war,

bis die Fränkischen Könige es allmälig einzuführen wussten dass ihnen von diesen Gütern Steuern entrichtet wurden. Durch die Beneficienertheilung änderte sich die frühere Volks- und Gauverwaltung. Anstatt des allgemeinen von allen Freien gehaltenen Reichstages erschienen nur die Leudes zur Versammlung, die Grafen, welche den Gauen als Anführer im Kriege und Richter der Freien vorstanden, wurden nicht mehr wie früher von dem Volke erwählt, sondern von dem Könige aus seinem Gefolge ernannt, ebenfalls der Herzog, der die Inspection über mehrere Grafschaften hatte. Den Hauptbestandtheil des Heeres bildeten jetzt die Leudes, namentlich wurden die innern Kriege der Fränkischen Könige gegen einander fast nur mit ihren Vasallen geführt, die dadurch eine Zunahme an Besitz und Macht erlangten [1]).

Auch auf die kirchlichen Verhältnisse war schon damals das sich ausbildende Lehnssystem nicht ohne Einfluss geblieben. Die Bischöfe wurden *ministeriales* der Könige, das Kirchengut wurde ihnen zu Lehen gegeben, sie selbst traten dadurch in die persönliche Stellung eines Lehnsträgers zum Könige, hatten Einfluss auf die Lenkung der Staatsangelegenheiten, die Verpflichtung an den Hoftagen zu erscheinen, um die Lehens- und Staatsverhältnisse in Verbindung mit den weltlichen Vasallen zu berathen, mussten im Heere gegenwärtig sein und die Waffenpflicht üben. Die Kirche gerieth dadurch, obwohl nach einer andern Seite sich aus dem Lehnsverbande die ungeheure Macht der Kirche im Mittelalter entwickelte, in Abhängigkeit von der Staatsgewalt, was sich um diese Zeit namentlich bei der Besetzung der Bisthümer zeigte. Im Griechischen Reiche galt noch die alte Wahlordnung, nur bei der Besetzung der wichtigster Bisthümer in den Hauptstädten übten die Griechischen Kaiser einen Einfluss. Im Frankenreiche war es durch die neue Lage der Kirche bereits soweit gekommen, dass die Besetzung der Bischofstellen in den Händen der Könige war: schon unter den nächsten Nachfolgern Chlodwigs kamen die alten Kirchenwahlen ganz ausser Gebrauch. Die Könige vertheilten die bischöflichen

1) Das nähere über das Wesen und die Entstehung der Lehnsverfassung findet sich in meiner schon erwähnten Abhandlung Ztschr. für d. histor. Theologie. Leipzig, 1841. 2. Hft. pg. 86 ff. 99 ff.

Stellen nach Gutdünken an ihre Günstlinge, oder verkauften sie sogar an diejenigen, welche am meisten schenkten. Gregor von Tours hat davon in seiner H. F. viele Beispiele angeführt, z. B. IV, 5.[1]). Die Geistlichen konnten sich in diese neue Ordnung der Dinge nicht finden, und je weniger sie die Bedeutsamkeit der neuen Staatsverfassung in ihrem Einflusse auf die Kirche erkennen konnten, um so mehr hielten sie sich an die alte Ordnung der Kirche. Die Synode von Clermont 535 schärfte ein, dass zur Rechtmässigkeit der Wahl gehöre die *electio clericorum vel civium* und der *consensus metropolitani*, die Synode zu Orleans 558 befahl, dass keine Laien Bischöfe werden sollten, und dass eine Stufenfolge in der Besetzung der höheren Kirchenstellen beobachtet werden sollte, ja das dritte Concil zu Paris 557 bestimmte sogar, dass jeder, der nicht durch die Wahl der Gemeinde, sondern durch einen Befehl des Königs sein Bischofsamt bekommen habe, von den Bischöfen der Provinz nicht als ihr College anerkannt werden solle. Allein die Fränkischen Könige kehrten sich um so weniger daran, da sich die Bischöfe durch Annahme von Lehen zu Leudes der Könige machten, und die Könige sich nach den geltenden Bestimmungen als Verleiher solchen Gutes ansehen konnten. Dies wurde auch von andern Concilien anerkannt, z. B. eine Synode zu Orleans 549 stellte in ihrem zehnten Canon fest: *ut nulli episcopatum praemiis aut comparatione liceat adipisci, sed cum voluntate regis juxta electionem cleri ac plebis*[2]). Eine Folge der Besetzung der Bisthümer durch die Könige war aber theils dass Laien, ohne vorher Priester gewesen zu sein, das bischöfliche Amt einnahmen, theils dass die Bischofsstellen durch Geldspenden erworben wurden, beides Neuerungen, die den älteren kirchlichen Bestimmungen schnurstracks widersprachen. Die Simonie war

1) *Greg. Tur. in vita Episcopi Galli* sagt: *Jam tunc germen illud iniquum coeperat fructificare, ut sacerdotium aut venderetur a regibus aut compararetur a clericis.*

2) Als Chlotar I. den Emerius ohne Wahl zum Bischof von Xantes machte und ihn ohne Wissen des Erzbischofs ordiniren liess, setzte der Erzbischof von Bordeaux, Leontius, auf einer Synode im Jahre 563 den Bischof ab, aber Charibert, der Sohn des Chlotar, führte den Willen seines Vaters aus trotz des Widerstrebens der Bischöfe. *Gr. Tur. H. F.* IV, 26.

war hier anderer Art als in den Provinzen des Oströmischen Reiches: dort nemlich suchte man die Stimmen des Clerus und des Volkes zu erkaufen, hier nahm die Staatscasse das Geld ein. Ausser der Besetzung der Bisthümer hatte aber die neue Staatsordnung verbunden mit der Roheit des Fränkischen Volkes noch andere Neuerungen in die Kirche eingeführt. Synoden nemlich wurden um diese Zeit freilich sehr häufig gehalten, aber man findet es schon, dass die Erlaubniss des Königs nöthig ward, oder dieser selbst einen Befehl dazu ertheilte. Schon die Kirchenversammlung zu Agde in Languedoc 506 erwähnt, dass sie sich mit Erlaubniss des Königs Alarich versammelt habe. Auch Gregor erbittet von den Fränkischen Königen die Erlaubniss, dass eine Synode gehalten werden dürfe, was im Römischen Reiche nur bei den Concilien stattfand, die allgemein waren, oder für allgemein gelten sollten. Mit Erlaubniss des Theudebert wurde 535 das Concil zu Clermont gehalten, auf Befehl des Childebert die Concilien zu Orleans 533 und 549, und zu Paris 551, auf Befehl des Theodobald zu Toul 550. Auch um die Bestätigung der beschlossenen Canonen wurde bei den Königen nachgesucht, z. B. bei dem Chlodwig von dem Concil zu Orleans 511 [1]). Die Synoden der Geistlichen wurden schon dazu benutzt, politische Sachen zu verhandeln. So berief Guntramnus 573 eine Synode zu Paris, um die Streitigkeiten zwischen seinen Brüdern Chilperich und Siegebert zu beenden, und Chilperich 577 ebenfalls ein Concil zu Paris, um den Bischof Prätextatus von Rouen in seiner Gegenwart abzusetzen, weil er sich gegen die Fredegunde erklärt hatte (*Gr. Tur.* V, 19. VII, 16.). Auch entstanden jetzt die sogenannten *concilia mixta*, in welchen sich neben den Geistlichen auch Weltliche versammelten, wovon sich als erstes Beispiel die fünfte Synode zu Paris 615 findet: ebenfalls eine Folge der persönlichen Stellung, in welche

1) Die Urkunde dieses Concils findet sich in *Sirmond's concil. Gall. tom.* 1. pg. 177., in welcher es im Schreiben an den Chlodwig heisst: *ita ut, si ea, quae nos statuimus, etiam vestro recta esse judicio comprobantur, tanti consensus regis ac domini majori auctoritate servandam tantorum firmet sententiam sacerdotum;* und in der Vorrede: *quum auctore Deo ex evocatione gloriosissimi regis — concilium — congregatum.* Cfr. *Walch* Entwurf e. vollständ. Historie d. Kirchenversammlungen. Lpzg. 1759. pg. 351.

die Bischöfe als Leudes zu den Fränkischen Königen getreten waren. Auf den Synoden wurden schon Verordnungen nöthig gegen die Trunkenheit der Geistlichen (*Concil* zu Agde 506. *can.* 41.), gegen das Jagen der Geistlichen und das Halten von Hunden und Falken zu diesem Zwecke (*Concil.* zu Epaon 517 *can.* 4.).

Nach diesen Bemerkungen, die manche Aeusserungen und Forderungen Gregors in seinen Briefen an die Fränkischen Könige und Bischöfe erklären, wollen wir jetzt zu dem übergehen, was Gregor für eine Verbindung seines Bischofssitzes mit der Fränkischen Kirche gethan hat.

Die erste Spur einer solchen Verbindung findet sich im Jahre 591 (lib. I. epist. 47.). In diesem Jahre nemlich zeigte Gregor den Bischöfen Virgilius von Arles und Theodorus von Marseille [1]) seine Erhebung zur päpstlichen Würde an [2]), und benutzte diese Gelegenheit zugleich, seine Klage darüber auszusprechen, dass die Juden in der dortigen Gegend mit Gewalt zur Taufe gezwungen würden, indem nur die Bekehrung einen Werth habe, die durch die Predigt und Verkündigung der heiligen Schrift bewirkt sei [3]). Damit war der Verkehr mit Gallien angeknüpft, der aber in den ersten Jahren seines Pontificats sehr gering war. Im Jahre 593 zeigte Gregor dem damaligen Rector des Römischen Patrimoniums in Gallien, dem Patricier Dynamius, Vorsteher der Provinz Marseille, den Empfang

1) Theodorus war Bischof von 580—591; wegen seiner Anhänglichkeit an Childebert lebte er mit den weltlichen Grossen, die dem Guntramnus anhingen, in beständiger Feindschaft (*Gr. Tur.* VI, 11. VIII, 12. IX, 22.).

2) Es war schon früher üblich gewesen, dass die Päpste den Bischöfen zu Arles, mit denen sie in einiger Verbindung standen, bald nach ihrer Ordination sogenannte *literae communicatoriae* zuschickten. Gelasius I. schreibt in dieser Beziehung schon dem Euphemius: *Fuit quondam Ecclesiastica vetus haec regula apud patres nostros, Apostolicam sedem institutum sibi noviter sacerdotem praeeuntibus litteris indicare.*

3) Im Anfange dieses Schreibens sagt Gregor: *Scribendi ad fraternitatem vestram reddendique debitae salutationis alloquium, licet nulla congrui temporis vel personarum esset occasio: actum est, ut uno in tempore et quae decebant de dilectione proximitatis fraternae persolverem, et quorundam quaerimoniam, quae ad nos perlata est, quomodo errantium animae salvandae sint, non tacerem.*

einer Summe von 400 Gallischen *solidi*[1]) aus dem Römischen Kirchengute an, und schickte ihm für seine Mühe ein kleines mit Reliquien versehenes Kreuz, welches, um den Hals getragen, für immer die Vergebung der Sünden versichere[2]) (lib. III. epist. 33.). Zur besseren Verwaltung seines Kirchengutes aber, und um eine Mittelsperson zu haben, durch welche er seine Pläne in Bezug auf die Fränkische Kirche ausführen konnte, beschloss Gregor, von Rom aus einen eignen Rector dahin zu zu senden. Er wurde dazu wohl veranlasst, als Dynamius 594, weil er während der Streitigkeiten des Childebert und Guntramnus von der Parthei des ersteren zu dem letzteren übergegangen war, von dem Childebert, als er das Königreich Burgund erhielt, abgesetzt wurde (*Gr. Tur.* VI, 7. 11.). Gregor zeigte seinen Entschluss den Pächtern des Römischen Kirchengutes an, und übergab die Aufsicht über dasselbe in der Zwischenzeit dem Patrizier Arigius, einem Freunde des Römischen Stuhles (lib. V. epist. 31.).

Seit dem Jahre 595 wurde der Verkehr Gregors mit Gallien lebhafter und dauernder[3]). Veranlassung dazu gab der König

---

1) Der *solidus* war eine goldene Münze, von der 72 auf 1 Pfund gingen, im Römischen Reiche = 50 silbernen Denaren, in Gallien, weil aus schlechterem Golde = 40 Denaren, cfr. Anm. der Benedictiner zu III epist. 33.

2) Ein solcher Aberglaube mit Reliquien und Sachen, die vom Papste geweiht waren, findet sich häufig bei Gregor. Nach ihm hatten solche Gaben die Eigenschaften eines Amulets, befreiten von Krankheiten, Anfällen des Teufels und sicherten die Vergebung der Sünden.

3) In diese Zeit fällt der Besuch, den der bekannte Bischof Gregor von Tours seinem Namensvetter in Rom abgestattet haben soll. Die Sache wird freilich weder von Gregor von Tours selbst, noch von dem Papste Gregor und seinen Biographen erwähnt, sondern bloss von Odo, Biographen des *Grg. Tur.*, daher es zweifelhaft bleibt, inwieweit sein Bericht historische Wahrheit hat. Seine Worte heissen: *Quem ad beati Petri confessionem introducens, e latere constitit praestolans quoad surgeret. Interim autem ut erat ingenio profundissimus, secretam dispensationem admirans considerabat in hujusmodi hominem (erat enim statura brevis) tantam gratiam coelitus profluxisse. Quod ille mox divinitus persentiens et ab oratione surgens, placidoque ut erat vultu ad Papam respiciens: Dominus, inquit, fecit nos et non ipsi nos, idem in parvis qui et in magnis. Cumque id suae cogitationi sanctus Papa responderi cognosceret, ipsa sua deprehensione gavisus, gratiam, quam hactenus in Gregorio mirabatur, in magna veneratione*

Childebert, der, nachdem er das Königreich Burgund seit dem Tode seines Onkels Guntramnus eingenommen hatte, gegen Gregor die Bitte aussprach, den Erzbischof von Arles mit dem Pallium zu kleiden [1]). Diese Bitte kam Gregor sehr gelegen und in dem Briefe an den Virgilius (lib. V. epist. 53.), in welchem er ihm das Pallium ertheilt, spricht er seine Freude darüber aus. *Quia cunctis liquet*, sagt er, *unde in Galliorum regionibus fides sancta prodierit, cum priscam consuetudinem sedis apostolicae Fraternitas vestra repetit, quid aliud quam bona soboles ad sinum matris recurrit?* Er ermahnte den Virgilius, aus allen Kräften an der Abstellung der beiden Grundübel der Fränkischen Kirche, der Simonie und der Weihe der Laien zu Bischöfen, zu arbeiten, und den König Childebert dazu zu vermögen, und ertheilte ihm seine *vices* über alle Kirchen, die unter der Herrschaft des Königs Childebert standen. Diesen Entschluss machte er den sämmtlichen Bischöfen Austrasiens und Burgunds bekannt (lib. V. epist. 54.) und ermahnte sie zum Gehorsam gegen den Virgilius, der im Namen des apostolischen Stuhles für die Erhaltung des katholischen Glaubens und der Eintracht unter den Bischöfen nach seinem Auftrage jetzt als ihr Vorgesetzter zu sorgen habe. Dem König Childebert zeigte er an, dass er seinen Wunsch erfüllt habe (lib. V. epist. 55.) und benutzte diese Gelegenheit, ihn zur Abschaffung der schon genannten Missbräuche in der Fränkischen Kirche durch kräftige Worte aufzufordern.

Bald darauf schickte Gregor den Candidus als Rector des

---

deinceps habere coepit, sedemque Turonicam ita nobilitavit, ut auream ei cathedram donaret, quae apud praefatam sedem in posterum servaretur. Vita Gregor. lib. III. cp. 3. §. 7. *Ed. Bened. Tom.* IV.

1) Es ist schon erwähnt, dass das Pallium schon früher den Erzbischöfen von Arles ertheilt war: sie hatten immer den ersten Rang unter den Geistlichen Galliens gehabt, waren die Vorsitzer der sieben Provinzialsynoden, stellten den reisenden Geistlichen die *litterae formatae* aus, gaben den Bischöfen die Erlaubniss zu reisen und entschieden früher alle Streitigkeiten über Glaubenssachen und Sitten in Gallien und Spanien. Wegen Missbrauchs nahm Leo I. ihnen einen Theil ihrer Privilegien und überliess auch dem Erzbischof von Vienne das Pallium. Auch Gregor beschränkte die Grenzen ihres Vicariats, indem er später dem Bischof Syagrius von Autün ebenfalls seine *vices* übertrug, wegen der neuen Theilung des Reiches und des Zwiespaltes der Söhne des Childebert.

Römischen Patrimoniums nach Gallien und benutzte diese Gelegenheit, sich auch mit der Brunhilde in Verbindung zu setzen. In den Briefen an diese Königin zeigte sich Gregor als einen feinen, gewandten Diplomaten, dem es, um seine Absicht zu erreichen, nicht auf eine Schmeichelei ankommt. Freilich kann wohl ein Zweifel eintreten, ob Brunhilde alle die Schlechtigkeiten begangen habe, die ihr von ihrem Feinde Chlotar vorgeworfen wurden, in der Absicht ihre grausame Tödtung zu rechtfertigen, denn unter den ihr aufgebürdeten Verbrechen kommen auch Mordthaten vor, die von Chlotar selbst und seinen Anhängern begangen waren; freilich ist die Bemerkung der Benedictiner (in ihren Anmerkungen zu lib. VI. epist. 5.) nicht ohne Grund, dass sie damals noch nicht die grausame Königin und unnatürliche Grossmutter gewesen sei, als welche sie sich später zeigte; endlich bleibt es möglich, dass Gregor, da er hauptsächlich nur mit Anhängern der Brunhilde in Verbindung stand, über ihre Handlungen mildernde Berichte hörte: allein dennoch ist das Licht, in welchem Gregor in seinen Briefen die Handlungen der Brunhilde darstellt, zu strahlend, als dass Ueberzeugung und Wahrheitsliebe seine Worte hätten dictiren können, da er bei den vielen Nachrichten, die er aus Gallien erhielt, mit dem Character und den verwerflichen Handlungen dieser Frau unmöglich ganz unbekannt bleiben konnte. Wenn er auch besonders die Erbauung von Kirchen und die Verehrung der Priester als Folie seiner Lobeserhebungen benutzt, so dachte er doch sonst bei aller seiner Ueberschätzung äusserlicher Werke zu vernünftig, als dass er darin allein das Kriterium eines christlich frommen Wandels finden konnte. Es war nur eine politische Berechnung, die ihn zu seinen Lobpreisungen bewog, um für seine Pläne mit der Fränkischen Kirche und dem Frankenreiche eine Unterstützung und Hülfe bei der mächtigen Königin zu finden. Wären ihm die wirklichen Verhältnisse des Fränkischen Reiches unbekannt gewesen, wie kam es denn, dass er sich hauptsächlich und mehr noch an die Brunhilde wandte, als an die regierenden Könige? [1]).

1) Zum Beweise unserer Behauptung vergleiche man nur folgende Aeusserungen: lib. VI. epist. 5.: *Excellentiae vestrae praedicandam ac Deo placitam bonitatem et gubernacula regni testantur et educatio filii manifestat.*

Gregor empfahl den Candidus angelegentlichst der Brunhilde und bat sie um ihren Schutz für das Römische Patrimonium. Er schildert es als einen Zuwachs zu ihrem Lobe, dass nach so langen Zeiten wieder ein eigener Verwalter aus Rom zur Regierung des Patrimonium geschickt würde, und verheisst ihr, wenn sie seinen Wünschen nachkäme, den Schutz des Apostels Petrus für diese Zeit und für die Ewigkeit. Auch den König Childebert bat er in ähnlicher Weise um seinen Schutz (lib. VI. epist. 6.), rühmte seine Regierung, ermahnte ihn aber zugleich, seine Macht nicht zu missbrauchen und seinen Glauben in der gütigen Behandlung seiner Unterthanen zu zeigen. Wenn er es auch für nöthig hielt, bei der vielvermögenden Brunhilde in schwülstigen Worten von ihren vermeintlichen Tugenden zu reden, so weiss

---

Cui non solum incolumem rerum temporalium gloriam provida sollicitudine servastis, verum etiam aeternae vitae praemia providistis, dum mentem ipsius in radice verae fidei materna, ut decuit, et laudabili institutione plantastis. — Multarum rerum experimenta nos admonent de Excellentiae vestrae christianitate confidere. Lib. VI. epist. 59.: *Excellentiae vestrae christianitas ita nobis veraciter nobis innotuit, ut de bonitate ejus nullatenus dubitemus.* Lib. IX. epist. 11.: *Quanta in omnipotentis Dei timore Excellentiae vestrae mens soliditate firmata sit, inter alia bona, quae agitis, etiam in Sacerdotum ejus laudabiliter dilectione monstratis: et magna nobis fit de christianitate vestra laetitia* u. s. w. Lib. IX. epist. 109.: *Postquam Excellentiae vestrae sollicitudo regia est ubique gubernatione laudabilis.* Lib. IX. epist. 117.: *Cum in regni regimine virtus justitia et potestas egeat aequitate, nec ad hoc alterum sine altero possit sufficere: quanta in vobis amore horum cura praefulgeat, ex hoc utique patenter ostenditur, dum turbas gentium laudabiliter gubernatis. Quis ergo haec considerans, de Excellentiae vestrae bonitate diffidat, aut de impetratione sit dubius, quando illa a vobis, quae subjectis vos libenter posse novit impendere, duxerit postulanda?* Lib. XI. epist. 63.: *Quanta in vobis bona divina munera sint collata, quantaque vos supernae gratiae pietas impleverit, inter cetera vestrorum testimonia meritorum, illud etiam cunctis patenter insinuat: quia et effera corda gentilium providi gubernatis arte consilii, et regiam, quod majoris adhuc laudis est, ornatis sapientia potestatem.* (Bezieht sich wohl auf ihre Kämpfe mit den Grossen des Reiches.) *Et quoniam sicut multis in utroque gentibus eminetis, ita quoque eas fidei sinceritate praecellitis, magnam de vobis in emendandis illicitis fiduciam capimus.* Cfr. lib. XI. epist. 62. Wir könnten diese Zeugnisse noch durch viele andere vermehren. Die einzigste Entschuldigung Gregors möchte die sein, dass er durch seinen Verkehr mit dem an Schmeicheleien gewöhnten Hofe zu Constantinopel zu einem solchen Hofstyl gekommen sei, den er anwandte, wo die Klugheit es ihm zu gebieten schien.

er doch ihrem Sohne wenigstens treffliche Ermahnungen zu geben.

Im Jahre 596 gab Gregor die Reise des Augustinus nach Britannien eine neue Gelegenheit, seine Verbindung mit der Fränkischen Kirche zu befestigen und sie auch in den Gegenden auszudehnen, mit welchen er noch in keinem Verkehr gestanden hatte: nur bekümmerte er sich gar nicht um den Antagonisten der Brunhilde, den König Chlotar von Neustrien. In demselben Jahre ertheilte er dem von dem abgesetzten Patrizier Dynamius und seiner Schwester Aureliana zur Ehre des Cassianus gebauten Nonnenkloster Privilegien, die ersten Klosterexemtionen, die ein Papst in Gallien unternahm (lib. VII. epist. 12.). Es sind dieses die schon bekannten Privilegien, nur dass hier dem Bischof des Ortes das Recht eingeräumt wurde, über das Leben der Nonnen und der Aebtissin Aufsicht zu führen und die Schuldigen zu bestrafen.

Als Brunhilde im Jahre 598 für den Bischof Syagrius von Autün (nach *Gr. Tur. H. F.* X, 28. der Heilige genannt), der bei ihr in hohem Ansehen stand, um das Pallium gebeten hatte, benutzte Gregor diese Gelegenheit, bei der Anzeige, dass Syagrius das Pallium erhalten werde, sobald er gemäss der alten Kirchensitte selbst darum bitte (lib. IX. epist. 11.), zugleich die alten Klagen über die Simonie und die Verleihungen der Bisthümer an Laien zu wiederholen und auf Abstellung dieser Missbräuche zu dringen. Zugleich klagt er über das Leben so vieler Franken, die freilich getauft wären, aber doch ihren alten Götzendienst nicht verliessen, sondern den Götzen opferten und Bäume verehrten, und bittet sie dagegen mit aller Macht zu wirken.

Gregors Ermahnungen fruchteten aber nicht viel, wie daraus zu ersehen ist, dass er fast in jedem Briefe nach Gallien dieselben Klagen wiederholt. Es darf uns das auch nicht Wunder nehmen, da die erwähnten Grundübel der Fränkischen Kirche mit den Staatseinrichtungen und der Regierungsweise in sehr enger Verbindung standen. Gregor freilich konnte weder die Bedeutsamkeit des Lehnssystems auf die ganze Entwickelung der Kirche erkennen, noch auch einsehen, dass jene Uebel, wie gross sie auch waren, weder durch päpstliche Dekrete noch durch Concilienbeschlüsse gehoben werden konnten, wenn nicht

die ganze Kirche, was aber unmöglich war, aus dem schon bestehenden Verhältnisse zu dem Regenten heraustrat. Selbst noch in späterer Zeit vermochten weder Pipin noch Carl der Grosse zu erkennen, dass die alten Kirchengesetze in der früher geltenden Weise mit den Verhältnissen, aus welchen die Kirche nicht mehr treten konnte, nicht bestehen konnten; alle ihre Versuche, die alten Gesetze der Römischen Kirche wieder einzuführen, scheiterten und mussten scheitern; da sie mit den Principien der Lehnsverfassung, von deren mächtigem Einflusse sich die Kirche nicht freihalten konnte, in Widerspruch standen. Gregor und mit ihm mehre Fränkische Bischöfe, denen das geistliche und kirchliche Leben am Herzen lag, beklagten die die Kirche zerrüttenden Folgen, welche jetzt schon die Verbindung der Kirche mit dem Staate durch das Lehnsverband hatte, und Gregor beschloss einen ernsten Schritt zur Abschaffung derselben zu unternehmen. Vielleicht nach Verabredung mit dem Bischof Arigius von Gap, der ihn in Rom besucht hatte, schickte er im Jahre 599 einen eigenen Gesandten, den Abt Cyriakus, Vorsteher des bekannten Gregorianischen Klosters St. Andreas, nach dem Frankenreiche, um hier auf einer Synode die Uebelstände abschaffen zu lassen. Cyriakus fuhr zu Schiffe nach Marseille zum Bischof Serenus, und reiste von hier nach Arles zum Virgilius, dann zum Desiderius in Vienne, nach Gap zum Arigius (*Gr. Tur.* V, 28.), zum Syagrius nach Autün und an den Hof der Fränkischen Könige. Er hatte die geeigneten Vollmachten von Gregor für die zu haltende Synode bekommen, und musste die erwähnten Bischöfe zur Mitwirkung auffordern, an welche Gregor ein Rundschreiben ergehen liess. „Unser Haupt Christus, sagt er in dem an sie gerichteten Schreiben (lib. IX. epist. 206.), wollte, dass wir Glieder seien, damit wir durch das Band des Glaubens und der Liebe Einen Körper in ihm bildeten. Ihm müssen wir darum im Herzen anhängen, damit wir, weil wir ohne ihn nichts können, durch ihn sein können, was wir heissen. Von unserm Haupte trenne uns darum nichts, damit wir nicht wie vom Weinstocke weggeworfene Reben verdorren. Damit wir es nun verdienen, eine Wohnung unseres Erlösers zu sein, lasset uns in der Liebe zu ihm mit allem Eifer verharren, denn er selbst sagt *Joh.* 14, 23.: „wer mich liebt, wird meine Rede halten, und mein Vater wird ihn

lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen." Aber weil wir ihm, dem Urheber des Guten, nicht anders anhangen können, als wenn wir die Begierde, die Wurzel alles Uebels, von uns abschneiden: so wollen wir durch gegenwärtiges Schreiben mit Eurer Brüderlichkeit darin übereinkommen, dass wir nach der Bestimmung der Väter und der Vorschriften des Herrn die Habsucht, welche eine Götzendienerin ist, aus dem Tempel des Glaubens herausstossen." Gregor erwähnt jetzt der in Gallien herrschenden Simonie und setzt in trefflichen Worten auseinander, wie verwerflich sie sei, auch unter dem Vorwande, mit dem empfangenen Gelde Klöster und Hospitäler zu erbauen und die Armen zu beschenken, denn wie gut es auch sei, der Sünden wegen Barmherzigkeit zu üben, so verwerflich sei es, der Barmherzigkeit wegen Sünden zu begehen. Dann bespricht er ausführlich den zweiten Missbrauch, dass Laien Bischöfe würden: gegen eine solche Unsitte gelte keine Entschuldigung, keine Vertheidigung. Gregor streitet also den politischen Verhältnissen, die er als Ursache dieses Missbrauchs erkannte, das Recht ab, auf die Kirche zu influiren. Freilich hätte die Kirche auf gleiche Weise in den Lehnsverband gezogen werden können, ohne dass solche Uebel stattfanden, aber theils in der Verfassung selbst, theils in der Roheit und den Umständen der Zeit war der Missbrauch begründet. — Gregor hatte es sich jetzt vorgenommen, sämmtliche Mängel und Gebrechen der Fränkischen Kirche hervorzukehren, um ihre Heilung zu versuchen, er bespricht darum auch noch andere unkanonische Einrichtungen, z. B. das Wohnen der Frauen bei den Geistlichen. In den Germanischen Ländern dachte man nicht so strenge über die Nothwendigkeit priesterlicher Keuschheit, als in Rom; hier waren verheirathete Bischöfe und Geistliche nichts seltenes. Gregor drang indessen auch in diesem Punkte auf das Halten der kanonischen Bestimmungen: doch räumte er ein, dass in seinem Verbote für Manche etwas Hartes liegen möge, später indessen werde man einsehen, wie heilsam es sei. Auch die Vorschrift der Kirche, dass in jeder Diöcese zweimal jährlich ein Concil gehalten werden sollte zur Schlichtung des Zwiespaltes unter den Priestern, zur Entscheidung zweifelhafter Dinge, Ermahnung der Nachlässigen und Bestrafung der Schuldigen, wurde im Frankenreiche nicht beobachtet, wo

man nur bei besonderen Veranlassungen oder auf Befehl des Königs zusammenkam. Gregor dringt darauf, doch jedenfalls einmal jährlich eine Synode zu halten. Ueber alle diese zur Sprache gebrachten Dinge will er unter Vermittelung des Arigius von Gap und des Abtes Cyriakus als seines Stellvertreters eine Synode versammelt haben, auf der Alles, was den Canonen zuwider sei, verdammt werden solle. Der Vorsitzer derselben, Syagrius von Autün, solle die Beschlüsse dieser Synode bei der Rückkehr des Cyriakus dem Papste übersenden. Den Arigius ersuchte er (lib. IX. epist. 107.), ihm genau den Hergang der Synode zu berichten [1]).

Dem Arigius hatte Gregor freilich geschrieben: *Synodum — decrevimus congregari*, er wusste aber wohl, dass er die Erlaubniss der Fränkischen Könige dazu bedurfte. Darum ermahnte er den Syagrius (lib. IX. epist. 108.), die Erlaubniss bei der Brunhilde auszuwirken. Vielleicht hatte er auch deswegen dem Syagrius die Leitung der Synode übergeben, weil dieser grossen Einfluss auf die Regierung hatte und am leichtesten bewirken konnte, dass die Synode gehalten werden konnte. Syagrius bekam auch das Pallium, welches Gregor ihm jetzt mit Cyriakus übersandte, nur unter der Bedingung, dass er vorher versprach, die Gebrechen der Fränkischen Kirche nach den Beschlüssen der zu haltenden Synode zu bessern. Ausserdem wandte sich Gregor selbst an Brunhilde und an deren jetzt regierende Enkel, Dietrich und Dietbert, und bat sie, den Befehl zur Haltung der Synode zu ertheilen [2]) (lib. IX. epist. 109. 110.). In

---

1) In demselben Schreiben tröstet Gregor den Arigius über den Verlust seiner Angehörigen in schönen Worten: *Habent forsitan illi justam longi doloris excusationem, qui vitam alteram nesciunt, qui de hoc seculo ad melius esse transitum non confidunt. Nos autem, qui novimus, qui hoc credimus et docemus, contristari nimium de obeuntibus non debemus: ne quod apud alios pietatis tenet speciem, hoc magis nobis in culpa sit. Nam diffidentiae quodammodo genus est, contra hoc, quod quisque praedicat, torqueri moestitia, dicente apostolo* (1 *Thess.* 4, 12.): *„Nolumus autem vos ignorare, fratres, de dormientibus, ut non contristemini, sicut et caeteri, qui spem non habent.“ Hac itaque, Frater carissime, ratione prospecta, studendum nobis est, ut de mortuis non affligamur, sed affectum viventibus impendamus, quibus et pietas ad utilitatem et sit ad fructum dilectio u. s. w.*

2) In dem Briefe an die Fränkischen Könige kommt folgende Stelle vor: *Audivimus autem quia Ecclesiarum praedia tributa nunc praebeant, et*

dem Schreiben an die Königin und ihre Enkel spricht er ausserdem seine Verwunderung aus, dass es in ihrem Reiche den Juden erlaubt sei, christliche Sklaven zu haben; denn alle Christen sind Glieder Christi, und man kann das Haupt nicht ehren, wenn man seine Glieder den Feinden übergiebt.

Auch noch andere Geschäfte hatte Gregor Cyriakus übertragen. Syagrius sollte er das Pallium übergeben, womit ihm Gregor zugleich den nächsten Rang nach dem Erzbischofe von Lyon ertheilte, Virgilius sollte er die Bestätigung der vom Papste Virgilius dem 548 in Arles erbauten Kloster eingeräumten Rechte überbringen, und Desiderius von Vienne, der auch um das Pallium gebeten hatte, weil sein Bischofssitz es in früherer Zeit vom Römischen Stuhle bekommen habe, sollte er anzeigen, dass er, weil sich nichts darüber in dem päpstlichen Archive finde, die fraglichen Acten nach Rom schicken möge. Auch brachte Gregor jetzt eine Sache zur Sprache, die sich vor mehreren Jahren ereignet hatte. In den Kämpfen des Guntramnus mit den Longobarden war dem Bischof Ursicinus von Turin ein Theil seiner Parochie, der von den Franken erobert war, nebst den übrigen zu seiner Diöcese gehörigen im Frankenreiche liegenden Gegenden genommen und daraus ein eigenes Bisthum von Maurienne gebildet worden. Da nun die Canonen bestimmten, dass, wenn kein Verbrechen als Grund vorliege, für den Bischof in seiner Diöcese kein anderer ordinirt werden sollte, so bestürmte Gregor sowohl den Syagrius als die beiden Könige (lib. IX. epist. 115. 116.) mit der Bitte, das Unrecht wieder gut zu machen und dem Bischof die entrissenen Parochien

---

magna super hoc admiratione suspendimur, si ab iis illicita quaerantur accipi, quibus etiam licita relaxantur. Statt *nunc praebeant* lesen einige wenige Mss. *non tribuant.* Diese Leseart passt auch gut für den Zusammenhang, da Gregor im Vorhergehenden von der Simonie handelt. Die Stelle hätte dann den Sinn: die Könige müssten sich um so mehr der Simonie (*illicita*) enthalten, da sie ja keine Tribute (*licita*) von den Kirchen forderten. Allein die gewöhnliche Leseart *nunc praebeant* passt eben so gut, namentlich für die Verhältnisse der Zeit. Das Kirchengut nemlich, welches als Lehen von den Königen vergeben wurde, hatte auch die von den Vasallen des Lehnsherrn zu leistenden Abgaben (namentlich die *hostenditiae*) zu tragen. Da dieses eine neue kirchenrechtliche Bestimmung war, hatte Gregor Grund zur Verwunderung.

zurückzugeben. Allein seine Bitte blieb unerfüllt; denn da Turin zum Reiche der Longobarden gehörte, wollten die Franken über ihrem Gebiet keinen Bischof haben, der ihren Nationalfeinden gehorchte.

In dem Empfehlungsschreiben, das Gregor Cyriakus an den Bischof Serenus von Marseille mitgab (lib. IX. epist. 105), hatte er auch eines Gerüchtes erwähnt, dass Serenus nehmlich mit Rücksicht auf die Verehrung der Bilder durch das Volk die Bilder in seiner Kirche zum Aergernisse seiner Untergebenen zerstört hätte. Gregor lobte ihn seines Eifers wegen, zeigte ihm aber an, dass man die Bilder nicht zerstören dürfe, da sie für diejenigen, welche nicht lesen könnten, an den Wänden bildlich darstellten, was in der heiligen Schrift geschrieben sei. Serenus hatte diese Ermahnung des Papstes übel aufgenommen und bei Gregor vorgefragt, ob dieser Brief auch wirklich von ihm geschrieben, oder nicht vielmehr von Cyriakus fabrizirt sei. Diese Vermuthung brachte Gregor auf, und in eben nicht glimpflichen Ausdrücken tadelte er den Serenus (lib. XI. epist. 13.) nicht nur wegen seines Zweifels, sondern auch wegen seines Verfahrens mit den Bildern. Freilich lobte er ihn, dass er verboten habe, die Bilder der Heiligen anzubeten, aber verwies es ihm ernst, dass er sie zerbrochen habe. Das sei noch von keinem Priester geschehen; ob er sich denn allein für heilig und weise halte. Etwas anderes sei es, ein Bild anzubeten, etwas anderes, aus der Darstellung eines Bildes das Anbetungswürdige kennen zu lernen. Was die Schrift den Lesenden, das lehre das Gemälde den Idioten; darum seien die Bilder besonders den ungebildeten Völkern nützlich. Das hätte er am besten wissen sollen, der mitten unter ihnen lebe. Nicht ohne Grund habe das Alterthum zugelassen, dass die Geschichte der Heiligen gemalt würde. Bei vernünftigem Eifer hätte er seine zerstreute Heerde zusammenhalten können, während er jetzt ein solches Aergerniss gegeben habe, dass der grösste Theil seiner Diöcese sich von seiner Gemeinschaft trenne. Er solle jetzt das Volk zusammenrufen und aus der Schrift zeigen, dass nichts von Menschenhänden Gemachtes angebetet werden dürfe, und hinzufügen, wozu die Bilder dienen sollten; er solle sagen, dass ihm nicht das Ansehen des Bildes, sondern die Verehrung desselben missfallen habe. Durch solche versöhnende Worte solle er die

Seinigen zur Eintracht zurückrufen und nur die Anbetung der Bilder, nicht das Verfertigen derselben verhindern. Die Ansicht Gregors über die Art und Weise, wie die Bilder zu betrachten seien, ist gleich weit von jedem Aberglauben als von prosaischem Rigorismus entfernt. Er erkennt es an, dass auch das Gemälde auf das Herz wirken könne, wie ihm, der die Kunst im Dienste des Christenthums auf grossartige Weise in seiner Liturgie anwandte, denn überhaupt die Anerkennung nicht fehlte, dass wie Alles Irdische, so auch die Kunst den Interessen der Religion dienen könne und solle. Auch die Rücksicht auf rohe, ungebildete Gemüther, die er ausspricht, zeigt seinen richtigen praktischen Blick und liefert ein Zeugniss davon, wie der, der vom christlichen Bewusstsein erfüllt ist, alle verschiedenartigen auch ausserhalb der Religion liegenden Elemente für den höchsten Zweck zu benutzen und zu würdigen weiss. Doch freilich ist dieses von Gregor mit Einschränkungen zu verstehen. Nur was eine direkt religiöse und kirchliche Beziehung hatte, erkannte er als berechtigt an, dagegen dachte er über Alles, was neben dem Kirchlichen eine Selbstständigkeit zu bewahren suchte, sehr geringschätzend, namentlich konnte er die Geistesproducte des Alterthums nicht verstehen und würdigen; in diesen sah er nur sündliches. Eine solche Einseitigkeit, die nur mit seinem Bildungsgange entschuldigt werden kann, tritt namentlich in einem Briefe an den Bischof Desiderius von Vienne hervor, der sich mit den Schriften der alten Classiker beschäftigte. Gregor urtheilt darüber folgender Massen (lib. XI. epist. 54.): *Post hoc pervenit ad nos, quod sine verecundia memorare non possumus, Fraternitatem tuam Grammaticam quibusdam exponere. Quam rem ita moleste suscepimus, ac sumus vehementius aspernati, ut ea, quae prius dicta fuerant, in gemitum ac tristitiam verteremus: quia in uno se ore cum Jovis laudibus Christi laudes non capiunt. Et quam grave nefandumque sit Episcopis canere, quod nec laico religioso conveniat* (das kann man doch pietistisch nennen!), *ipse considera. Et quamvis dilectissimus filius noster Candidus Presbyter postmodum veniens, hac de re subtiliter requisitus negaverit, atque conatus vos fuerit excusare: de nostris tamen adhuc animis non recessit, quia quanto execrabile est hoc de Sacerdote*

enarrari, tanto utrum ita necne sit, districta et veraci oportet satisfactione cognosci. Unde si post hoc evidenter ea, quae ad nos perlata sunt, falsa esse claruerint, nec vos nugis et secularibus litteris studere constiterit, Deo nostro gratias agimus, qui cor vestrum maculari blasphemis nefandorum laudibus non permisit, et de concedendis, quae poscitis, securi jam et sine aliqua dubitatione tractabimus. Dagegen heisst es aber lib. V. *in primum Regum* cp. 3. §. 30. (*Tom.* III. *Ed. Bened.*): *Quae profecto secularium librorum eruditio, et si per semet ipsam ad spiritualem Sanctorum conflictum non prodest, si divinae scripturae conjungitur, ejusdem scripturae scientia subtilius eruditur. Ad hoc quidem tantum liberales artes discendae sunt, ut per instructionem illarum divina eloquentia subtilius intelligatur.* Ja es heisst sogar: *A nonnullorum cordibus discendi desiderium maligni spiritus tollunt; ut et secularia nesciant et ad sublimitatem spiritalium non pertingant. — Aperte quidem daemones sciunt, quia dum secularibus litteris instruimur, in spiritualibus adjuvamur.* Moses musste, bevor er die göttliche Offenbarung erfuhr, die Weisheit der Aegypter zur Bildung seines Geistes kennen lernen, Jesaias war wegen seiner Kunde der Wissenschaft der beredteste Prophet, Paulus ragte vielleicht deswegen in seiner Lehre über die übrigen Apostel hervor, *quia futurus in coelestibus, terrena prius studiosus didicit.* — Die mit der weltlichen Wissenschaft unbekannt sind, vermögen nicht in die Tiefe der heiligen Schrift zu dringen" u. s. w. Das lautet denn freilich ganz anders! Allein hier ist zu bedenken, dass wir wohl mit Recht fragen können, ob auch die angeführten Worte von Gregor selbst herrühren. Denn wie an einem späteren Orte erwiesen werden wird, stammt der Commentar zu dem ersten Buch der Könige in seiner vorliegenden Gestalt nicht von Gregor selbst her, sondern ist, wenn nicht von anderer Hand abgefasst, doch von einem Andern überarbeitet. Die erweislich ächten Aussprüche Gregors dagegen, z. B. in der Vorrede zu seiner Moral[1]),

---

1) *Epist. ad Leandr.: Unde et ipsam loquendi artem, quam magisteria disciplinae exterioris insinuant, servare despexi. Nam sicut hujus quoque*

stimmen vielmehr zu dem, was er an den Desiderius schreibt. Wahrscheinlich hat Gregor selbst die Schriften der Alten gekannt, aber keine Befriedigung in ihnen gefunden, als heidnischen Ursprungs fühlte er sich von ihnen zurückgestossen, das die Welt weiterbauende Element, das Erhabene in den Schriften des Alterthums vermochte sein Geist, dem der Nebel mönchischer Vorurtheile und Befangenheit den freien Blick trübte, nicht zu erkennen. Diese Einseitigkeit Gregors in Betreff des Alterthums ist um so bemerkenswerther, da er doch sonst in so manchen Punkten über die Engherzigkeit der christlichen Richtung seiner Zeit hinüberschaute.

Kehren wir jetzt zu den allgemeinen Verhandlungen mit der Fränkischen Kirche zurück. Im Jahre 601 war das gewünschte Concil noch nicht gehalten, und Gregor benutzte daher die Gelegenheit, welche ihm die Reise des Mellitus nach Britannien bot, aufs Neue die Fränkischen Bischöfe zu ermahnen, so wie die Könige Dietrich und Dietbert, jetzt auch den Chlotar von Neustrien, und die Brunhilde. Doch wollte ihm die Mithülfe der Könige nicht recht gelingen, da die Beschlüsse, welche Gregor auf dem Concil festsetzen wollte, ihren Interessen im Wege standen, wie denn auch ihre Herrschaft über die Kirchen am wenigsten sich auf eine Aufsicht über das Leben und die Sitten der Geistlichen erstreckte. Darum klagte Gregor gegen Brunhilde (lib. XI. epist. 79.), dass sie das ungeistliche Leben der Bischöfe und Geistlichen in Gallien weder strafte noch rügte, und ermahnte sie in ernsten Worten, ihre Macht vor allen Dingen auf die Besserung des clerikalischen Lebens anzuwenden.

Im Jahre 602 schickte Brunhilde zwei Fränkische Grosse, Burgoald und Varmaricarius, als Gesandte an Gregor nach Rom. Der Hauptzweck dieser Gesandtschaft betraf das Verhältniss des Frankenreiches zum Griechischen Reiche. Der König Dietrich von Burgund, der jetzt von seiner Grossmutter beherrscht wurde,

---

epistolae tenor enuntiat, non metacismi (mutacismi?) collisionem fugio, non barbarismi confusionem devito, situs motusque et praepositionum casus servare contemno, quia indignum vehementer existimo, ut verba coelestis oraculi restringam sub regulis Donati. Neque enim haec ab ullis interpretibus in Scripturae sacrae auctoritate servata sunt.

wünschte nemlich einen Allianztractat mit dem Griechischen Kaiser abzuschliessen, und ersuchte zu diesem Zwecke Gregor (lib. XIII. epist. 7.) um seine Mitwirkung und Vermittelung. Gregor versprach dazu gerne zu wirken. Es ist freilich der Ausgang dieser Sache uns nicht bekannt geworden, sie beweist aber theils die enge Verbindung, welche zwischen dem Fränkischen Reiche und dem Römischen Stuhl damals bestand, theils den Einfluss, welchen Gregor besass. Vielleicht um Gregor günstiger für sich zu stimmen, hatten die Gesandten ihm die Bereitwilligkeit der Fränkischen Regierung angezeigt, endlich die gewünschte Synode zu halten, und da Cyriakus längst wieder abgereist war, hatten sie Gregor im Namen der Brunhilde gebeten, Jemanden als seinen Stellvertreter für diese Synode nach dem Frankenlande zu schicken, eine Bitte, die Gregor mit Freuden erfüllte. Die Synode wurde aber wegen der bald eintretenden Verwirrung der politischen Verhältnisse im Frankenreiche nicht gehalten. Von dieser Zeit an wurden überhaupt die Concilien im Frankenlande immer seltener, bis sie in der letzteren Hälfte des siebenten Jahrhunderts ganz aufhörten (die letzte Kirchenversammlung war 670 zu Sens), und erst im Jahre 742 durch Bonifacius wieder eingeführt wurden. —

Durch die erwähnte Gesandtschaft hatte Brunhilde Gregor auch um Privilegien für ein in Autün erbautes Kloster ersuchen lassen. Gregor gewährte diese (lib. XIII. epist. 8.), nemlich 1) kein König, Priester, Würdenträger oder sonst Jemand soll etwas von dem jetzt geschenkten Gute, oder später rechtlich erworbenen Eigenthume unter irgend einem Vorwande nehmen. 2) Kein anderer Abt und Presbyter soll ordinirt werden, als den der König mit Einstimmung der Mönche wählt. 3) Kein König, Priester oder sonst Jemand soll für die Ordination des Abtes oder für Sachen, die sich auf das Kloster beziehen, Geld oder Geldeswerth empfangen. 4) Der Abt und Presbyter soll nur eines Verbrechens wegen abgesetzt werden, und der Bischof von Autün mit sechs andern Bischöfen die Sache untersuchen und das canonische Urtheil fällen. 5) Kein Abt des Klosters soll Bischof werden können, wenn er nicht vorher sein Amt niedergelegt hat und ein anderer an seine Stelle erwählt ist: ebensowenig darf ein Bischof einen Mönch ohne Zustimmung des Abtes aus dem Kloster zu einer kirchlichen Würde befördern. Das Dokument

schliesst auf den Wunsch der Brunhilde (lib. XIII. epist. 6.) mit einem Bannfluche, den wir schon S. 110 angeführt haben.

Mit dieser Privilegiumvertheilung beendete Gregor seinen Verkehr mit der Fränkischen Kirche, der von Jahr zu Jahr zugenommen hatte, wenngleich der Römische Bischof bei allem Einflusse, der ihm gestattet wurde, hier nicht die Auctorität besass, die ihm in den unter dem Dominium des Griechischen Kaisers gelegenen Theilen seines Patriarchats zu Theil wurde. Es lässt sich freilich nicht leugnen, dass in dem ganzen folgenden Jahrhunderte theils aus Gründen, die aus dem Zustande des Frankenreiches folgten, theils weil den Päpsten die nöthige Einsicht und Energie fehlte, der Verkehr fast ganz unterbrochen ward, und der gewonnene Einfluss verloren ging, bis Bonifacius, der Apostel der Deutschen ihn in grösserem Maasse wiederherstellte. Dies ändert aber nichts in dem Urtheile über das Unternehmen Gregors. Er wusste, was er erstreben wollte, und warum er es wollte, und nicht seine Schuld war es, wenn seine Nachfolger auf dem von ihm eröffneten Wege ihm nicht folgten. Nur in dem früheren Burgundischen Reiche, wo die Römischen Bewohner die zahlreichsten waren, und daher Römische Erinnerungen und Einrichtungen am längsten nachwirkten, mit welchem Gregor selbst auch am meisten in Verkehr gestanden hatte, schwand auch später der Einfluss des Papstes nicht ganz, während er im eigentlichen Herzen des Frankenreiches völlig aufhörte. Die Zeit war einer dauernden Verbindung des Römischen Stuhls mit dem Fränkischen Reiche und einer völligen Trennung vom Oriente als Folge davon noch nicht günstig, auch hatte sich der Einfluss Germanischer Nationalität und Staatseinrichtung auf die Kirche noch nicht in dem Grade befestigt, dass eine Verbindung mit dem päpstlichen Stuhle schon jetzt die Bedeutung für die ganze Ausbildung der Kirche und der Staaten haben konnte, als später stattfand. Dennoch hat die von Gregor versuchte Verbindung Roms mit dem Frankenreiche nicht nur als erster Versuch und erstes Stadium der neuen Entwickelung der Kirche eine Bedeutung, sondern auch als Anknüpfungspunkt für das Wirken einer späteren Zeit.

§. 5.

Gregors Verhältniss zur Spanischen und Afrikanischen Kirche.

Spanien, welches seit der Eroberung durch die Westgothen arianisch geworden war, stand fast in gar keiner Verbindung mit dem Römischen Bischof; auch hier brach Gregor seinen Nachfolgern die Bahn, wenn er selbst auch nur wenig Gelegenheit hatte, eine dauernde Verbindung mit der Spanischen Kirche anzuknüpfen. Die Veranlassung dazu, dass er seine Blicke auch auf Spanien richtete, lag theils in der Bekehrung des Königs Reccared zur katholischen Kirche, theils in seiner persönlichen Freundschaft mit dem Bischof Leander von Sevilla, den er während seines Apokrisiariats in Constantinopel kennen gelernt hatte. In den ersten Jahren seines Pontificats stand er jedoch nur mit Leander in Verbindung, dem er auch sein bedeutendstes Werk, die *Moralia* oder den Commentar zum Buche Hiob, dedicirte. Leander hatte ihm die Bekehrung Reccareds berichtet und über den in Spanien üblichen Taufritus um Rath gefragt. Dass die Bekehrung des Königs Gregor Freude machte, war natürlich, daher er ihn auch wiederholt in seinen Schriften lobt. Freilich führt er auch als ein Lob an *Dialog.* III, 31. *ut* (*Reccared*) *nullum in suo regno militare permitteret, qui regni Dei hostis existere per haereticam pravitatem non timeret.* Diese Intoleranz war indessen nothwendig, wenn er den Plan einer allgemeinen Bekehrung seines Volkes durchführen wollte, auch den Sitten und der Denkart seiner Zeit gemäss. Durch den Einfluss des Bischofs Leander war die Bekehrung herbeigeführt; diesen ermahnte Gregor daher (lib. I. epist. 43.), dass er seinen ganzen Einfluss anwenden möge, dass das Angefangene fortgesetzt werde, und der König sich nicht über seine Werke rühme, sondern den erkannten Glauben durch Verdienste bewähre. Bei den Arianern Spaniens war die alte kirchliche Sitte eines dreimaligen Untertauchens bei der Taufe üblich. Leander hegte, weil es von Häretikern geschehen war, einigen Verdacht gegen die Rechtmässigkeit dieses Ritus, und fragte Gregor um Rath. Dieser urtheilt, dass die Verschiedenheit der Kirchengebräuche unwesentlich sei, und es für den Glauben keinen Unterschied mache, das Kind bei der Taufe dreimal nach den Personen der Trinität, oder nur einmal nach der Einheit des gött-

lichen Wesens unterzutauchen. Die dreimalige Untertauchung bezeichne das Sakrament des dreitägigen Begräbnisses Christi, so dass, wenn das Kind zum dritten Male aus dem Wasser gehoben wird, dadurch die Auferstehung am dritten Tage angedeutet werde. Aber, meint Gregor, da die Häretiker bei der Taufe dreimal untergetaucht hätten, so müsse es jetzt nicht mehr geschehen. Nach dieser Entscheidung bestimmte denn auch das vierte Concil zu Toledo im Jahre 633 *can.* 5.: ***Propter vitandum autem schismatis scandalum vel haeretici dogmatis usum, simplam teneamus mersionem, ne videantur apud nos qui tertio mergunt, haereticorum approbare assertionem, dum sequuntur et morem.***

Erst im Jahre 599 begann ein Verkehr Gregors mit Spanien in Folge des Briefes, den auf Leanders Betrieb der König Reccared Gregor schrieb, worin er ihm seine Bekehrung anzeigte, dem Apostel Petrus einen goldenen Becher schenkte und um eine Antwort bat (lib. IX. epist. 61.). Gregor schickte zu dem Zwecke den Abt Cyriakus, als dieser seine Geschäfte im Frankenreiche beendet hatte, nach Spanien, um auch hier gegen die Simonie und das Gelangen der Neophyten zu Bischofsstellen zu wirken und empfahl ihn dem Bischof Claudius, über dessen Tugenden ihm die günstigsten Nachrichten ertheilt waren, einem Manne, der über den König viel vermochte. Mit dem Cyriakus sandte er dem Leander das Pallium, ohne hier eine Ermahnung, wie gewöhnlich geschah, hinzuzufügen, weil sie bei dem Leander unnöthig war. Der Brief an diesen (lib. IX. epist. 121.) ist voll von Liebe und Lob [1]). Zugleich antwortete er dem Reccared

1) Von sich selbst spricht er mit gewohnter Bescheidenheit. Seine Worte, die dem vertrauten Freunde den Zustand seines Innern enthüllen, verdienen hier angeführt zu werden: *Vitam meam cunctis esse imitabilem illa vestra epistola loquitur: sed quod non est ita ut dicitur, sit ita quia dicitur, ne qui non solet, mentiatur. Ad haec autem breviter cujusdam bonae mulieris verba loquor* (*Ruth* 1, 20.)*: „Nolite me vocare Noëmi, id est pulchram, sed vocate me Mara, quia amaritudine plena sum.“ Neque enim, bone vir, hodie ego sum ille quem nosti. Multum fateor exterius proficiendo interius cecidi, neque de eorum numero esse pertimesco, de quibus scriptum est: „Dejecisti eos, dum allevatur.“ Cum allevaretur enim dejicitur, qui honoribus proficit et moribus cadit. Ego enim vias mei capitis sequens, summopere esse decreveram opprobrium hominum et abjectio plebis, atque in ejus*

und lobte ihn wegen seiner Bekehrung, ermahnte ihn aber auch, die Demuth in seinem Herzen zu bewahren und nicht durch das Werk der Bekehrung sich auf die Einflüsterung des bösen Geistes zu Stolz und Selbstlob verführen zu lassen, auch möge er milde gegen seine Untergebenen sein und dem Zorne keinen Raum geben. Ob die Sendung des Cyriakus nach Spanien ihren Zweck erreichte, lässt sich nicht sicher ausmachen; indessen finden wir, dass um diese Zeit in Barcelona von zwölf Bischöfen ein Concil gehalten wurde, vielleicht auf Betrieb und in Gegenwart des Cyriakus, wo selbst vier Canonen beschlossen wurden, von denen der erste und zweite die Simonie und der dritte die Erhebung der Laien zu Bischöfen verdammt, welches mit den dem Nuntius ertheilten Aufträgen sehr wohl übereinstimmt (cfr. *Walch*, Entw. einer vollst. Historie der Kirchenversammlungen pg. 403.).

Reccared starb im Jahr 601, nachdem er mit den ihm feindlichen Arianern manche Kämpfe gehabt hatte; namentlich die wüthende Feindin des katholischen Glaubens, Goswintha, Witwe des Königs Leuvigild, bewirkte mehre Verschwörungen gegen das Leben Reccareds, deren Erfolg aber kein anderer war, als dass der Arianismus immer mehr unterdrückt wurde. Auf Reccared folgte Liuba II. und nach dessen nur zweijähriger Regierung Witerich.

Noch einmal finden wir Gregor in Spanien thätig, indem er, sich auf eine Appellation stützend, in einer Rechtssache ein Urtheil sprach, jedoch fand dieses in dem kaiserlichen Spanien

---

sorte currere, de quo rursus per Psalmistam dicitur: „Ascensus in corde ejus disposuit in convalle lacrymarum"; ut videlicet tanto verius intus ascenderem, quanto per convallem lacrymarum foris humilius jacerem. At me multum nunc deprimit honor onerosus, curae innumerae perstrepunt, et cum sese ad Deum animus colligit, hunc suis impulsibus quasi quibusdam gladiis scindunt. Nulla cordis quies est. Prostratum in infimis jacet, suae cogitationis pondere depressum. Aut rara valde aut nulla hoc in sublimia penna contemplationis levat. — Quasi enim prospero flatu navigabam, cum tranquillam vitam in monasterio ducerem: sed procellosis subito motibus tempestas exorta in sua perturbatione me rapuit, et prosperitatem itineris amisi: quia quiete perdita mentis naufragium pertuli. Ecce nunc in undis versor, et tuae intercessionis tabulam quaero, ut qui navi integra dives pervenire non merui, saltem post damna ad littus per tabulam reducar.

statt. Der Bischof Januarius von Malaga nebst einem seiner Presbyter und ein Bischof Stephanus waren auf Antrieb des Präfecten Comitiolus abgesetzt und ins Exil geschickt. Sie hatten nach Rom appellirt, und Gregor schickte seinen Defensor Johannes nach Spanien, um an Ort und Stelle die Sache noch einmal zu untersuchen und nach Revision derselben ein neues Urtheil zu sprechen. Dem Johannes schrieb er (lib. XIII. epist. 45.) sein Verfahren vor. Wenn nehmlich der Bischof Januarius ohne hinreichenden Grund abgesetzt und exilirt wäre, so sollte er wieder eingesetzt, und der an seiner Statt ordinirte Bischof des Priesterstandes beraubt und dem Januarius zur gefänglichen Haft oder zur Uebersendung nach Rom übergeben werden. Die Bischöfe, die für die Ordination desselben gestimmt oder ihn ordinirt hätten, sollten auf sechs Monate excommunicirt und einem Kloster zur Busse übergeben werden; bloss in dem Falle, wenn sie aus Furcht vor dem Präfecten so gehandelt hätten, sollten sie milder bestraft werden. Wäre der auf Januarius folgende Bischof schon gestorben und ein zweiter ordinirt, so sollte dieser freilich nicht Bischof in Malaga bleiben, aber doch nach einer andern Kirche versetzt werden. Der Präfect sollte dem Bischof für das ihm zugefügte Unrecht Genugthuung geben. Bei der Sache des Stephanus sollte sorgfältig untersucht werden, ob das Gericht ordentlich gehalten worden wäre, ob Ankläger und Zeugen verschiedene Personen gewesen seien, ob die Zeugnisse auch rechtsgültig wären; wenn nicht, so sollte eben so wie in der Sache des Januarius entschieden werden. Aus einer Menge kaiserlicher Gesetze zeigt Gregor die Unrechtmässigkeit des beobachteten Verfahrens; in der Sache der Presbyter, dass sie nicht von dem Ortsbischofe, sondern von einem andern Bischofe untersucht und entschieden worden wäre; in der Sache des Januarius, dass er aus dem Asyle der Kirche, wohin er geflohen wäre, mit Gewalt herausgerissen worden sei. In der Sache des Stephanus kam mehreres Ungesetzliche zusammen: 1) dass er gegen seinen Willen vor ein weltliches Gericht gezogen und von Bischöfen eines andern Concils verurtheilt worden wäre, da er von seinem Metropoliten oder Patriarchen hätte verhörf und verurtheilt werden müssen, und, da er beide nicht hatte, die Sache nach der Bitte des Stephanus vor dem apostolischen Stuhle als dem Haupte aller Kirchen hätte entschieden werden müssen. Da also das Urtheil nicht von

seinen ordentlichen Richtern gesprochen wäre, so hätte es keine Rechtskraft; 2) wäre es ungesetzlich, dass seine Sklaven als Ankläger angenommen worden seien; 3) dass die Zeugen in seiner Abwesenheit verhört worden seien. Alle diese Punkte werden mit wörtlichen Citaten aus kaiserlichen Gesetzen belegt, und dem Johannes solche als Richtschnur seines Urtheils vorgehalten. Nach der in der Ausgabe der Benedictiner *Tom.* II. pg. 1255 mitgetheilten *sententia Johannis* könnte der päpstliche Nuntius im Namen Gregors auch wirklich die Sache untersucht, und namentlich den Januarius freigesprochen und gegen seine Feinde das vom Papst decretirte Urtheil ausgeführt haben; allein es ist wahrscheinlicher, dass das mitgetheilte Actenstück nur ein dem Johannes mitgegebenes Formular ist, wornach er sein Urtheil aussprechen sollte, weil die Personalien alle unbestimmt gelassen sind. Es bleibt also ungewiss, ob und inwieweit die Auctorität Gregors in dieser Sache durchdrang. —

Es ist bereits früher (S. 102 ff.) erwähnt worden, dass die Vereinigung der katholischen Bischöfe Afrikas mit dem Römischen Stuhle zur Unterdrückung der Donatisten Gregor die Gelegenheit gab, die Afrikanische Kirche immer mehr zu sich in dasselbe Verhältniss zu stellen, worin die andern Metropolitandiöcesen seines Patriarchates zu ihm standen. Einen eifrigen Beförderer seiner Macht hatte er namentlich an dem Bischof Columbus von Numidien, dem er denn auch die Sorge für alle kirchlichen Angelegenheiten jener Provinz übertrug, soweit sie mit dem Römischen Stuhle in Berührung kamen. Doch hatte Columbus wegen seines Eifers für den Römischen Stuhl von vielen Seiten Feindseligkeiten zu erdulden [1]), theils von solchen, die mit den Massregeln gegen die bisher geduldeten Donatisten unzufrieden waren, theils von denen, die in Erinnerung an die frühere Selbstständig-

1) Gregor schreibt ihm deswegen lib. VII. epist. 2.: *Quod multorum vos inimicitias ob hoc quod nostris vos frequentius visitamus epistolis, pati signastis: dubium non est, reverendissime frater, bonos pravorum odia sustinere, divinisque intentos operibus perversorum adversitatibus lacerari. Sed quanto haec quae sunt prava circumstant, tanto in commissi vobis cura regiminis delectis instantius occupari, et circa gregis Christi vigilare custodiam: quantoque iniquorum vos contrarietas peremit, tanto alacriores ac de promissa remuneratione certissimos pastoralis sollicitudinis cura debet accendere: quatenus pastori summo lucrum de injuncto vobis opere valeatis offerre.*

keit der Afrikanischen Kirche den wachsenden Einfluss des Römischen Bischofs mit ungünstigen Augen betrachteten. Dieser Einfluss musste aber zunehmen, je mehr sich die Anzahl derjenigen vermehrte, die bei vorkommenden Fällen auf die Entscheidung des Römischen Stuhles recurrirten, wozu die Gewogenheit des Exarchen Gennadius für Gregor nicht wenig beitrug, und zwar je mehr die ausgezeichnetsten Bischöfe Afrikas persönliche Anhänger Gregors waren. So kam im Jahre 596 ein Bischof Peter nach Rom, um über ungerechte Behandlung zu klagen, und Columbus erhielt den Auftrag, die Sache zu untersuchen und nach den canonischen Bestimmungen zu entscheiden (lib. VI. epist. 37.). So klagte der Abt Cumquodeus, dass seine Mönche ihm alle davon liefen, sobald er die klösterliche Zucht bei ihnen ausüben wolle, und in Veranlassung dieser Klage beauftragte Gregor den Bischof Dominicus von Carthago, gegen die entlaufenen Mönche scharfe kirchliche Strafen anzuwenden und zu verhindern, dass sie von andern Bischöfen in Schutz genommen würden (lib. VII. epist. 35.). So klagte ein Bischof Cresconius, dass vor funfzehn Jahren ohne eine Schuld von seiner Seite oder die Bestimmung eines Concils einige Parochien seiner Kirche von einem Bischof Valentio zu seiner Diöcese gezogen seien, weshalb die Bischöfe Victor und Columbus den Befehl erhielten, die Zurückgabe der geraubten Parochien zu bewirken (lib. VIII. epist. 20.).

Manche Ungelegenheit verursachte Gregor der Bischof Crementius, Primas der Afrikanischen Provinz Bisacium (dem heutigen Tunis). Dieser nemlich war eines Verbrechens wegen angeklagt und der Griechische Kaiser hatte bestimmt, dass Gregor nach den Canonen das Urtheil fällen sollte. Allein durch Bestechungen hatte jener Bischof den Theodorus, *magister militum*, auf seine Seite gebracht, und dieser die Ausführung des kaiserlichen Befehles verhindert. Der Kaiser drang darauf, dass die canonischen Bestimmungen ausgeführt werden sollten. Gregor aber, der bei der Feindschaft des Theodorus und wegen anderer Schwierigkeiten nicht sah, wie er die Sache durchführen sollte, wollte damit nichts zu thun haben (lib. IX. epist. 59.). Dennoch bestanden die Bischöfe jener Provinz, die ihren Primaten angeklagt hatten, nebst dem Kaiser auf die Entscheidung des Papstes; auch Crementius erklärte, sich dem apostolischen Stuhle unter

werfen zu wollen, und schob alle Schuld auf die Bischöfe [1]. Der Scholastiker Martinus hatte sich des Crementius angenommen und wurde von demselben an Gregor geschickt, um die Sache mit diesem abzumachen, blieb aber in Sicilien und wandte sich an den Bischof Johannes von Syrakus, dem Papste zeigte er die Sache nur oberflächlich an und bat um seine Entscheidung. Gregor befand sich in grosser Verlegenheit. Nach dem Befehl des Kaisers war ihm die Entscheidung übergeben, aber er wusste nicht, was er entscheiden sollte, da ihm der Grund und die Beschaffenheit der Sache ganz unbekannt war. Er übergab daher dem Bischof Johannes von Syrakus den Auftrag, das Nähere mit dem Martinus zu besprechen und dann die Entscheidung zu geben, die er als die seinige ansehen wolle. Damit war die Sache noch nicht abgemacht; denn noch im Jahre 602 schreibt Gregor den Bischöfen des Bisazenischen Concils (lib. XII. epist. 32.), sie sollten die Sache des Crementius untersuchen und nach Befinden den Primas bestrafen, oder seine Unschuld declariren [2].

Auf Gennadius folgte im Jahre 600 Innocentius in der Verwaltung Afrikas, doch stand Gregor auch mit diesem in den freundschaftlichsten Verhältnissen (lib. X. epist. 37.). Der letzte Fall, den Gregor in Afrika entschied, betraf den Bischof Paulinus von Tegestus, gegen den im Jahre 602 geklagt war, dass er seine Untergebenen mit despotischer Härte behandle und sich auch der Simonie schuldig gemacht habe. Gregor forderte deswegen den Primas Numidiens Victor und Columbus auf, in Vereinigung mit andern Bischöfen und in Gegenwart des Römischen

1) Gregor spricht über die Unterwerfung des Crementius, wie in der ganzen Sache, dunkel und zweifelhaft. Er sagt: *Nunc autem idem Primas aliqua de consilio suo loquitur. Et valde dubium est, utrum pure an certe, quia a coepiscopis suis impetitur, nobis modo talia loquatur; nam quod se dicit sedi apostolicae subjici, si qua culpa in episcopis invenitur, nescio quis ei episcopus subjectus non sit. Cum vero culpa non exigit, omnes secundum rationem humilitatis aequales sunt.*

2) Wir gestehen, aus den vorhandenen wenigen Nachrichten über diese Sache kein klares Urtheil über den Gegenstand und die Beschaffenheit des Streites uns bilden zu können. Es bleibt uns selbst zweifelhaft, ob in ihm ein Zeugniss für den Römischen Einfluss in Afrika, oder vielmehr für die Renitenz der Afrikanischen Bischöfe gegen die Auctorität des Römischen Stuhles enthalten ist.

Defensor Hilarius die Sache zu untersuchen und zu bestrafen, auch zur Vermeidung ähnlicher Fälle in der Zukunft ein Concil zusammenzurufen (lib. XII. epist 28. 29.).

Aus allen diesen einzelnen Fällen erhellt es, dass der Einfluss Gregors auf die Afrikanische Kirche nicht unbedeutend war; das Verhältniss, worin er zu dieser Kirche stand, unterschied sich im Wesentlichen nicht von dem, in welchem er sich zu den andern näher gelegenen Theilen seines Patriarchates befand. Die von Gregor erstrebte und bewirkte Unterdrückung der Donatisten hatte diese Abhängigkeit vom Römischen Stuhle herbeigeführt, wenn auch hier mehr noch als anderswo Gegner der apostolischen Auctorität sein mochten.

§. 6.

Die Bekehrung Englands [1]).

Zu den Christen Irlands und der Britannischen Insel stand Gregor in gar keinem Verhältnisse; hier bildete sich die christliche Kirche, abgeschieden von dem Entwickelungsgange im Süden und Osten, in der von den Vätern überkommenen Weise fort. Man wusste wohl etwas von einem Römischen Bischof, der als Nachfolger des Apostels Petrus, gleichwie jeder andere Bischof geehrt werden müsse, aber nichts von einem Rechte der Aufsicht, der Einmischung und Entscheidung desselben rücksichtlich anderer Kirchen. In England war durch die Eroberung der Angeln und Sachsen das Heidenthum eingedrungen, und hatte in den von den Eroberern occupirten Gegenden die Herrschaft erlangt, während sich die alten christlichen Britten in die unwegsamen Gebirge des Landes zurückzogen, und aus Hass gegen die Fremdlinge (*Beda Hist. Eccl. gentis Anglor.* I, 22.) es unterliessen, den Angeln das Christenthum zu verkündigen.

Es ist schon S. 35 ff. erwähnt, auf welche Weise Gregor für die Bekehrung der heidnischen Angeln gewonnen war, und was er, wiewohl vergeblich zu dem Zwecke unternahm. Den

---

1) Vgl. meine Abhandlung: Des Papstes Gregors I. Bemühungen um die Bekehrung der Angelsachsen, in *Illgens* Zeitschrift für die histor. Theol., Jahrg. 1844. Hft. 1.

Plan zur Bekehrung dieses Volkes gab er auch nicht auf, als er Papst geworden war, obgleich er selbst jetzt das Christenthum dort nicht verkündigen konnte. Die ersten Zeiten seines Pontificates waren freilich nicht geeignet, diesen Plan realisiren zu lassen, sein Vaterland und seine eigne Kirche nahmen seine Sorgen zu sehr in Anspruch. Dennoch hatte er den Traum früherer Jahre nicht vergessen; Erinnerung an das Volk, das auf so eigenthümliche Weise sein Interesse erregt hatte, war nicht aus seiner Seele gewichen. Als er daher den Candidus als Rector des Patrimonium bei Marseille nach Gallien schickte, gab er ihm den Auftrag, junge Angeln von 17 bis 18 Jahren zu kaufen, und sie zu bekehren, damit er sie als der Sprache und der Sitten Britanniens Kundige zum Werke der Bekehrung anwenden könne (lib. VI. epist. 7.). Ehe diese indessen zum Amte eines Missionärs vorbereitet sein konnten, ergriff Gregor auf Veranlassung der Vermählung des Anglischen Königs Edilbert von Kent mit Bertha, Tochter des Fränkischen Königs Charibert, die sich freie Ausübung des Christenthums ausbedungen und deswegen den Bischof Liudhard von Senlis mitgenommen hatte, kräftigere Massregeln, um seinen Bekehrungsplan auszuführen.

Im Jahre 596 nehmlich, ungefähr 150 Jahre nach Ankunft der Angeln in Britannien, sandte Gregor den Mönch und Präpositus seines Klosters St. Andreas in Rom, Augustinus (lib. V. epist. 3. VI. epist. 51.) nebst mehreren anderen Mönchen, unter denen die Presbyter Laurentius und Petrus namentlich genannt werden, nach England, um durch sie die Angeln zu bekehren. Sie waren schon auf ihrer Reise bis in die Gegend der Provence gekommen (*Beda H. E.* 1, 23. *Joh. Diac.* II, 33. = lib. VI, 55—57.), als sie über ihre Abreise von Rom Reue empfanden, und das Schreckbild der drohenden Gefahren, durch die Fränkischen Geistlichen genährt, sie mit Furcht und Zittern erfüllte. Sie machten Halt und sandten den Augustinus nach Rom zurück, um sich von dem Papste die Erlaubniss zur Rückkehr zu erbitten. Gregor war aber nicht geneigt, so schnell seinen Lieblingsplan aufzugeben, er wusste den Augustinus, den er, um die Mönche noch mehr an ihn zu fesseln, zu ihrem Abte machte, zur Fortsetzung des kaum angefangenen Werkes zu bereden (*Beda H. E.* 1, 25.), und schickte ihn mit einem

Ermahnungsschreiben an seine Gefährten zurück (lib. VI. epist. 51.), dass sie das einmal begonnene Werk auch ausführen müssten. Weder die Mühe der Reise, noch die Sprache boshafter Menschen solle sie erschrecken, sondern sie sollten den Lohn der himmlischen Seligkeit sich vor Augen halten und dem Augustinus in allen Dingen gehorchen. Gott werde sie in seinen Schutz nehmen, und ihn die Frucht ihrer Arbeit im himmlischen Vaterlande sehen lassen. Denn wenn er auch nicht mit ihnen wirken könne, so hege er doch den Wunsch, es zu thun, und hoffe darum, an der Freude ihrer Belohnung Theil zu nehmen. Zugleich übergab er dem Augustinus eine Menge Empfehlungsschreiben an die Fränkischen Bischöfe und an die Könige von Burgund und Austrasien, welche er bat, den Bekehrern aus der Nachbarschaft Britanniens Presbyter mitzugeben, die der Sprache der Angeln kundig wären.

Im August 596 reisten die Bekehrer, die sich in das Unvermeidliche ergaben, weiter über Lerinum nach Marseille, Aix, Arles, Vienne, Autün, nach Chatillon an der Saone und nach Metz, überall freundlich aufgenommen und mit Rath und Hülfsmitteln versehen. Ueber den Hof des Königs Chlotar von Neustrien, der sie auch ohne Empfehlungsschreiben gut aufnahm, reisten sie an das Meer, und landeten, in einer Anzahl von vierzig Menschen, unter denen sich auch Dollmetscher befanden, im Jahre 597 auf der Insel Thanet, im Osten des Königreichs Kent. Edilbert, der König dieser Gegend, dessen Reich sich von der Nordsee und dem Kanal bis zum Humberflusse erstreckte, kannte bereits das Christenthum durch seine Frau Bertha, und war auch grade kein Feind desselben. Auf die Botschaft des Augustinus, dass er aus Rom gekommen sei, um ihm und seinem Volke eine Lehre zu verkündigen, die ewige Freude im Himmel und ewige Herrschaft mit dem wahren und lebendigen Gotte verheisse, erlaubte er den Bekehrern vorläufig an ihrem Landungsplatze zu bleiben, wo ihnen der nöthige Unterhalt gereicht werden sollte, bis er selbst käme und das Weitere beschliesse. Nach einigen Tagen kam er selbst nach der Insel und liess unter freiem Himmel, weil er sich hier vor jeder Zauberei geschützt hielt, die Bekehrer vor sich kommen. Diese erschienen in feierlichem Aufzuge, ein silbernes Crucifix vor sich tragend, unter dem Gesange von Litaneien. Augustinus verkündigte darauf

dem Könige und seinen Begleitern die Lehre des Christenthums. Er erwähnte, dass sie gekommen seien, um ihn zu belehren, wie er nach seinem Tode noch ruhmwürdiger herrschen und die Krone der Unsterblichkeit erlangen könnte, die Jesus Christus den Gläubigen durch seinen Tod erworben habe. Er sprach von dem liebevollen Rathschlusse Gottes zur Erlösung, von Christi Tode, seiner Auferstehung, Himmelfahrt, seinem Sitzen zur Rechten Gottes, seiner Wiederkunft zum Gericht. Er führte mehre Wunder zum Beweise der Göttlichkeit der Lehre Christi an, namentlich dass die Heiden überall ihre Götzen verworfen und das Christenthum angenommen hätten, und sagte am Schlusse seiner Rede, dass der Lenker der christlichen Welt, Gregor, sie hergesandt hätte und nur durch die Fürsorge für die ihm anvertraute Heerde Christi abgehalten wäre, selbst herzukommen und für das ewige Wohl des Königs zu sorgen (*Vita Greg.* lib. III. cap. 4. §. 10. in der *Edit. Bened. Tom.* IV.).

Der König Edilbert antwortete für einen Heiden sehr vernünftig: „Eure Worte und Verheissungen sind freilich schön, aber weil sie neu und ungewiss sind, kann ich ihnen keinen Beifall geben und dass verlassen, was ich seit so langer Zeit mit dem ganzen Volke der Angeln beobachtet habe. Weil ihr aber als Fremde so weit hergekommen seid und ich einzusehen glaube, dass ihr dasjenige, was ihr für das Wahre und Beste haltet, auch uns gerne mittheilen wollt: so will ich euch nicht beschwerlich sein, sondern euch gütig als Gastfreunde aufnehmen und euch das reichen lassen, was ihr zu eurem täglichen Unterhalte bedürft. Auch will ich nicht verhindern, dass ihr alle, die ihr könnt, durch Verkündigung eures Glaubens gewinnt“ (*Beda H. E.* 1, 25 ff.). Und um diesen Worten Wahrheit zu verleihen, schenkte er ihnen ein Haus in seiner Hauptstadt Dorover (dem späteren Canterbury), gab ihnen den nöthigen Unterhalt und hinderte sie nicht an der Verkündigung des Christenthums.

Augustinus zog darauf in Dorover ein. Hier setzte er mit seinen Gefährten die im Kloster gewohnte Lebensweise fort und verkündigte das Evangelium. Dadurch, dass sie nur den nöthigsten Lebensunterhalt von den Bekehrten nahmen, dass ihr Leben mit ihrer Lehre übereinstimmte, und durch den sinnlichen Eindruck unbegreiflicher Handlungen gewannen sie viele Angeln, welche sich in einer dem heiligen Martin geweihten verfallenen

Kirche, die aus der Römerzeit noch übrig geblieben war und nahe bei der Stadt lag, versammelten. Schon am Weihnachtsfeste des Jahres 597 konnte Augustinus über 10000 Angeln auf einmal taufen [1]). Bei so günstigem Erfolge reiste Augustin 598 nach dem Befehle Gregors zum Bischof Virgilius von Arles, um sich von diesem zum Bischofe Englands weihen zu lassen. Von hier bekam Gregor die ersten Nachrichten über den günstigen Ausgang des Bekehrungsunternehmens, welche er gleich seinem Freunde Eulogius in Alexandrien mittheilte, und als Augustinus bald nach seiner Rückkehr nach England (*Beda H. E. A.* 1, 27.) gegen das Ende des Jahres 598 oder Anfang 599 den Presbyter Laurentius und den Mönch Petrus nach Rom sandte, erfuhr er über die Aufnahme der Bekehrer bei Edilbert, über die Mitwirkung der Königin Bertha, über die Wunder, welche Augustinus verrichtet hatte, und über den Erfolg der Bekehrung die näheren Nachrichten, die sein Herz mit Freude und Dank erfüllten (*Moral.* lib. XXVII. cp. 21.) [2]).

Noch ehe die Gesandten des Augustinus aus Rom wegreisten, hatte Gregor an ihn und an die Königin Bertha geschrieben, doch blieben diese Briefe liegen und wurden erst von den Gesandten mit nach England genommen. Gregor hatte sich gefreut, dass Augustinus neben der Lehrgabe auch die Kraft besass, ausserordentliche Thaten zu verrichten, aber er erkannte darin eine Gefahr, dass sein Schüler deswegen stolz werden möchte. Darum suchte er dieses durch väterliche Ermahnungen von ihm abzuwenden. Nachdem er ihm (lib. XI. epist. 28.) seine Freude über den Erfolg seiner Mühe mitgetheilt und Gott für die Gabe

---

1) Lib. VIII. epist. 30. an den Eulogius: *In solemnitate autem Dominicae nativitatis, quae hac prima Indictione transacta est, plus quam decem millia Angli ab eodem (Augustino) nuntiati sunt fratre et coepiscopo nostro baptizati.*

2) Hatte Gregor die Nachrichten, die er lib. VIII. epist. 30. Eulogius mittheilt, erst durch die Gesandten des Augustinus erhalten? Dann müssten diese schon zu Anfang des Jahres 598 in Rom angekommen sein, was aber, da Gregor sie erst im Jahre 601 wieder nach England zurückschickte, nicht gut denkbar ist: Auch müsste Augustinus, da die Gesandten erst nach seiner Rückkehr aus Gallien von England abgereist sind, schon in demselben Jahre seiner Ankunft England wieder verlassen haben. Alle Schwierigkeiten lösen sich am leichtesten durch die von uns aufgestellte Zeitordnung.

gedankt hat, die er seinem Freunde verliehen, warnt er ihn, *nicht* durch nichtigen Ruhm hierüber sich zu erheben. Er solle sich das Wort *Luc.* 10, 20 vorhalten. Bei allem dem, was er äusserlich unter Gottes Beistand verrichte, solle er sich selbst prüfen und sich daran erinnern, dass nicht für ihn, sondern für das zu bekehrende Volk ihm diese Gaben verliehen seien. Moses, der doch zu den Erwählten gehörte, wurde bei allen Wundern, die er verrichtete, an seine Schuld erinnert, wie sehr müssen wir uns also fürchten, die wir unserer Erwählung noch immer nicht gewiss sind! Auch Verworfene könnten nach *Matth.* 7, 22. Wunder thun: darum möge Augustinus durch den Gedanken an alles dieses seinen Geist in Demuth beugen, ohne doch sein Vertrauen zu verlieren, welches eben durch die Demuth gestärkt werde. — Ausser dieser Sorge für den Augustinus beschäftigte Gregor der Gedanke, den König Edilbert zur öffentlichen Anerkennung des Christenthums zu bewegen; denn, obgleich dieser die Verkündigung der christlichen Religion in seinem Lande erlaubt hatte, war er selbst doch noch immer Heide geblieben. Gregor ergriff daher die Gelegenheit, die Königin Bertha, von deren Eifer für die Sache der Religion Augustinus und die Gesandten ihm viel Rühmliches berichtet hatten, dazu zu ermahnen, dass sie für die Bekehrung ihres Gemahles wirke. Er rühmt (lib. XI. epist 29.) ihre Mitwirkung zur Verbreitung des Christenthums und vergleicht sie mit der Helena, der Mutter des Constantinus, indem durch sie das Volk der Angeln bekehrt werde, wie einst durch jene das Römische Volk. Darnach aber sagt er: *Et quidem jam dudum gloriosi filii nostri, conjugis vestri, animos prudentiae vestrae bono, sicut revera Christianae, debuistis inflectere, ut pro regni et animae suae salute fidem, quam colitis, sequeretur: quatenus et de eo et per eum de totius gentis conversione digna vobis in coelestibus gaudiis retributio nasceretur. Nam postquam, sicut diximus, et recta fide gloria vestra munita et litteris docta est, hoc vobis nec tardum nec debuit esse difficile. Et quoniam Deo volente, aptum nunc tempus est, agite ut divina gratia cooperante cum augmento possitis quod neglectum est reparare. Itaque mentem gloriosi conjugis vestri in dilectione Christianae fidei adhortatione assidua roborate, vestra illi sollicitudo*

augmentum in Deum amoris infundat, atque ita animos ejus etiam pro subjectae sibi gentis plenissima conversione succendat, ut et magnum omnipotenti Domino devotionis vestrae studio sacrificium offerat, et ea, quae de vobis narrata sunt, et crescant et vera esse modis omnibus approbentur.

Diese beiden Briefe schickte Gregor nicht gleich ab, wie er vielleicht zuerst beabsichtigte, sondern liess die Gesandten in Rom noch etwas warten, damit er mit ihnen zugleich die von Augustinus geforderten Bekehrer schicken könne. Die Zwischenzeit gab ihm Musse, der Englischen Kirche eine grössere Sorgfalt zu widmen, wie sich dieses in der Beantwortung der von Augustinus vorgelegten Fragen zeigt. Diese Fragen werfen denn freilich kein ganz besonders günstiges Licht auf Augustinus, sie zeugen von grosser mönchischer Befangenheit und einer starken Richtung auf das Aeusserliche; es will kaum glaublich scheinen, wie bei der Einrichtung einer neuen Kirche manche solcher Fragen vorgelegt werden können, als sich vorfinden. Die Antworten Gregors sind freilich auch nicht ganz frei von Befangenheit und Ueberschätzung äusserlicher Dinge, dennoch zeigt sich doch im Ganzen ein gesunder, das Wesen der Sache durchdringender Sinn in ihnen; man erkennt das Streben Gregors, seinen Freund von seiner Aengstlichkeit und Aeusserlichkeit abzuführen und auf einen freieren Gesichtspunkt zu erheben. Augustinus hatte auf seiner Reise durch Gallien eine Verschiedenheit der dortigen Kirchengebräuche, besonders in der Messe, von der Römischen Kirche bemerkt, und war darüber ängstlich geworden, wie doch solche Verschiedenheit bei Einem Glauben stattfinden könne (lib. XI. epist. 64. *interrog.* 3. *Beda H. A.* 1, 27.). Gregor drückt in seiner Antwort den bestimmten Wunsch aus, dass Augustinus sich an die Gebräuche keiner einzelnen Kirche kehren, sondern aus allen, sei es aus der Gallischen oder Römischen Kirche, das Beste herauswählen und in die Anglische Kirche einführen solle. *Non enim pro locis res, sed pro rebus loca nobis amanda sunt.* Dem hier ausgesprochenen Grundsatze gemäss wich er auch selbst von den in seiner Diöcese üblichen Gebräuchen bei seinen Anordnungen rücksichtlich der Anglischen Kirche ab. Dies beweiset die Vorschrift, die er Augustinus auf eine Frage über das Verhältniss der Bischöfe zu

den Geistlichen und die Theilung der Kircheneinkünfte giebt. In der Römischen Kirche nemlich wurden, wie schon früher erwähnt, die Einkünfte der Kirche in vier Theile getheilt, wovon der Bischof einen Theil bekam, die Geistlichen den zweiten, den dritten die Armen, und der vierte wurde zur Unterhaltung der Kirche angewandt. Dem Augustinus aber schreibt er vor: *Quia tua Fraternitas monasterii regulis erudita, seorsum vivere non debet a Clericis suis in ecclesia Anglorum, quae auctore Deo nuper ad fidem perducta est, hanc debet instituere conversationem, quae in initio ecclesiae fuit patribus nostris, in quibus nullus eorum ex his, quae possidebant, aliquid suum esse dicebat, sed erant illis omnia communia.* Diese Einrichtung, welche einigermassen dem späteren von Chrodegang eingeführten Leben der Canoniker entsprach, wich von der in Italien und andern Ländern herrschenden Sitte bedeutend ab (cfr. lib. IV. epist. 1. VII, epist. 43.). In England, wo sich erst neue Verhältnisse bilden sollten, wollte er jene Verbindung des Mönchslebens mit dem geistlichen Stande einführen, die ihm nach dem Muster der apostolischen Kirche als Ideal vorschwebte, und vielleicht wählte er mit Rücksicht darauf nur Mönche zu Bekehrern, die mit dem gemeinschaftlichen klösterlichen Leben vertraut waren. Augustinus verfuhr auch in dieser Sache im Sinne Gregors, wie die Geschichte lehrt [1]. Nur die Geistlichen *extra sacros ordines*

1) *Beda H. E. A.* IV, 27. *Quia nimirum Aidan, qui primus hujus loci (i. e. Lendisfarnensium) episcopus fuit, cum monachis illuc et ipse monachus adveniens, monachicam in eo conversationem instituit. — Beda vita S. Cutberthi* cp. 16.: *Neque aliquis miretur, quod in eadem insula Lendisfarnea, cum permodica sit, et supra episcopi et nunc abbatis et monachorum esse locum direximus. Re vera enim ita est. Namque una eademque servorum Dei habitatio utrosque simul tenet. Imo omnes monachos tenet Aidanus, quippe qui primus ejusdem loci episcopus fuit; monachus erat, et monachicam cum suis omnibus vitam semper agere solebat. Unde ab illo omnes loci ipsius antistites usque hodie sic episcopale exercent officium, ut regente monasterium abbate, quem ipsi cum consilio fratrum elegerint, omnes presbyteri, diaconi, cantores, lectores ceterique gradus ecclesiastici monachicam per omnia cum ipso episcopo regulam servent. Quam vivendi normam multum se diligere probavit papa Gregorius, cum sciscitanti per litteras Augustino, quem primum genti Anglorum episcopum miserat: qualiter episcopi cum suis clericis conversari debeant, respondit inter alia: quia tua Fraternitas monasterii regulis erudita* u. s. w.

(d. h. die geringer als die Presbyter und Diakonen waren durften nach Gregors Bestimmung, wenn sie nicht enthaltsam sein könnten, heirathen, und diese sollten ihre Einnahme ausserhalb des klösterlichen Vereines erhalten: doch sollten sie unter Kirchenzucht verbleiben, damit sie sich guter Sitten befleissigten fleissig Psalmen sängen und von allem Unerlaubten ihr Herz und ihren Körper freihielten. — Augustinus hatte auch in Erwägung der Schwierigkeiten einer Reise bei zu grosser Entfernung vorgefragt, ob ein Bischof ohne Gegenwart anderer Bischöfe ordinirt werden könne. Dem Augustinus ertheilte Gregor für seine Person diese Erlaubniss, sonst aber sollten stets drei oder vier Bischöfe bei der Ordination zugegen sein, und daher dafür gesorgt werden, dass die Bischöfe in nicht gar zu grosser Entfernung von einander wohnten. In dem Fränkischen Reiche sollte Augustinus keine bischöfliche Auctorität haben, nur wenn er in Arles wäre, mit dem dortigen Bischofe in Gemeinschaft handeln zur Ermahnung der Geistlichen. Für England dagegen ertheilte ihm Gregor volle Gewalt über die Bischöfe, und hier nur richterliche Auctorität. — Augustinus befürchtete, dass die rohen Angeln wenig Respect vor der Heiligkeit der Kirchen und deren Eigenthum haben möchten, und fragte darum vor, wie der Kirchendiebstahl bestraft werden sollte. Gregor mochte wohl von dem Eifer seines Freundes eine unzeitige Strenge erwarten, er stellte ihm daher nachdrücklich vor, dass man bei der Bestrafung einen grossen Unterschied machen müsse, ob der Diebstahl aus Noth oder aus Habsucht verübt sei. Auch im letzteren Falle solle man sich von der Liebe leiten lassen und eine solche Kirchenzucht ausüben, wie es die Väter gegen ihre leiblichen Kinder machen, die sie bestrafen, aber doch zu Erben behalten wollen. Solche Liebe müsse auch das Mass der Strafe bestimmen, und besonders sei daran zu denken, dass nicht bei der Wiedererstattung des Gestohlnen die Kirche einen Gewinn haben wolle. Mit ähnlicher Weisheit und Milde spricht Gregor sich über eine andere Frage aus, welche die in verbotener Ehe Verheiratheten betrifft. Auch hier suchte er einem unverständigen, der Sache des Christenthums nachtheiligen Eifer seines Freundes vorzubeugen. Denn nachdem er jede Ehe der Gläubigen mit Verwandten der zweiten Generation, mit der Stiefmutter und der Frau des Bruders verboten hat, sagt er: da viele Angeln während

ihres Heidenthums solche unerlaubte Ehen geschlossen hätten, so seien diese Ehen nicht zu trennen, sondern die Eheleute bloss zu ermahnen, dass sie sich des ehelichen Umganges enthielten und solches als eine schwere Sünde ansähen. Vom Abendmahl aber sollten sie deswegen nicht ausgeschlossen werden, damit nicht an ihnen gestraft werde, was sie vor der Taufe aus Unwissenheit begangen haben. In dieser Zeit müsse die Kirche nicht so sehr mit Strenge strafen, als mit Milde tragen und nachsichtig sein. Die Gläubigen aber, die vorher gewarnt solche verbotene Ehen eingehen, sollten excommunicirt werden, da sie wissentlich sündigten [1]). Die übrigen geschlechtliche Beziehungen betreffenden Fragen des Augustinus übergehen wir: die Antwort Gregors darauf beabsichtigt jede Uebertreibung seines Freundes zu verhüten und ihm natürliche Bedürfnisse nicht als Sünde erscheinen zu lassen. —

Theils als Anerkennung der Verdienste des Augustinus, theils zur bessern Handhabung kirchlicher Ordnung überschickte Gregor demselben das Pallium (lib. XI. epist. 65.) und übertrug ihm

---

1) Diese dem Augustinus ertheilten Rathschläge hatten bei dem Bischofe Felix von Messina, einem Jugendfreunde Gregors, Zweifel erregt. Nemlich dagegen, dass Gregor geschrieben hatte, *ut quarta progenie conjuncti non separentur*, sagt Felix, diese Gewohnheit sei bei ihnen nicht gebräuchlich, auch finde sie sich nicht in den Dekreten früherer Päpste oder Väter, sondern das Eheverbot gelte von Alters her bis zum siebenten Grade der Verwandtschaft. Auch war er zweifelhaft darüber, ob diese Vorschläge bloss für die Angeln oder für die ganze Kirche gelten sollten. Gregor antwortete darauf, was er dem Augustinus über die verbotenen Verwandtschaftsgrade geschrieben habe, gelte bloss für die neubekehrten Angeln, *ne a bono, quod coeperat, metuendo austeriora recederet. Unde et mihi omnis Romana civitas testis exstitit, nec ea intentione haec illis scriptis mandavi ut postquam firma radice in fide fuerint solidati, si infra propriam fuerint consanguinitatem inventi, non separentur, aut infra affinitatis lineam, id est usque ad septimam generationem conjungantur; sed adhuc illos neophytos existentes saepissime eos prius illicita docere vitare, ac verbis et exemplis instruere, et quae post de talibus egerint, rationabiliter et fideliter excludere oportet.* Er habe ihnen bloss Milch gegeben und den Verhältnissen nachgegeben, damit nicht der Anfang im Christenthum bei ihnen gestört werde. Keineswegs wolle er vernichten, was seine Vorgänger bestimmt hätten. Er habe keine Vorschrift, sondern einen Rath gegeben, keine Regel für die Nachkommen, sondern nur gezeigt, welche von zwei Gefahren am leichtesten zu vermeiden sei (lib. XIV. epist. 16. 17.).

das Primat der Englischen Kirche. Er befahl ihm, zwölf Bischöfe zu ordiniren, die ihm unterworfen sein sollten. London sollte die Metropolis der Englischen Kirche werden, die Bischöfe dieser Stadt sollten beständig das Pallium bekommen und von einer eignen Synode geweiht werden. Auch in York solle ein von Augustinus zu ordinirender Erzbischof wohnen, der andere zwölf Bischöfe ordiniren und ihr Metropolit sein sollte. Auch dieser solle das Pallium erhalten, aber dem Augustinus, so lange dieser lebte, unterworfen sein. Nach seinem Tode sollen beide Erzbischöfe zu London und York sich völlig gleichstehen, und nur der am längsten ordinirte den Ehrenvorrang haben. Diese Vorschrift Gregors konnte, was London betrifft, nicht in Ausübung gebracht werden; statt dessen wurde das nachherige Canterbury Metropolis der Englischen Kirche. Später gründete Augustinus, als die Nichte des Königs Edilbert den König Sabaret von Ostangeln heirathete, und das Christenthum sich in jenen Gegenden ausbreitete, das Bisthum London und gab es dem Mellitus (Neander, Kirchengesch. III. pg. 21.).

Mit diesen ihrem Inhalte nach angeführten Schreiben entliess Gregor die Gesandten des Augustinus, gab ihnen heilige Gefässe, Altardecken, Zierrathen für die Kirchen, bischöfliche Gewänder, Reliquien, nebst mehreren Codices der heiligen Schrift mit und empfahl sie den Fränkischen Königen und Bischöfen. Zugleich sandte er mit ihnen im Juni oder Juli des Jahres 601 andere Mönche aus seinem Kloster als Gehülfen in dem Bekehrungswerke, von welchen als die vorzüglichsten Mellitus, Justus, Paulinus und Rufianus genannt werden (*Beda H. E. A.* 1, 29.). Mellitus war das Haupt der reisenden Gesellschaft. Diesem gab er auch einen Brief an den König Edilbert von Kent mit (lib. XI. epist. 66.). Deswegen, sagt Gregor in Briefe, lässt Gott die Guten über die Völker herrschen, um denselben durch sie die Geschenke seiner Gnade mitzutheilen. So ist es auch unter den Angeln geschehen, denen der König deswegen vorgesetzt ist, um seinen Unterthanen die Wohlthaten des Himmels mitzutheilen. Darum bewahre die göttliche Gnade, die Du gehört hast (*quam accepisti*), verbreite das Christenthum, zerstöre den Götzendienst und die Götzentempel, damit Du den als Belohner im Himmel findest, dessen Namen Du auf Erden ausgebreitet hast. So hat es auch einst Constantinus

gemacht, und war darum rühmlicher als alle seine Vorfahren. Aehnlich verbreite das Christenthum unter Deinem Volke, und gehorche Augustinus. Das Ende der Welt ist nahe, darum sei um Deine Seele bekümmert, denke an den Tod und bereite Dich vor auf das kommende Gericht. Der allmächtige Gott bewahre und vollende in Dir die Gnade, die er begonnen hat. Dieser Brief, dessen Hauptinhalt wir in Kurzem angegeben haben, wird gewöhnlich als ein Gratulations- und Dankschreiben für die Bekehrung des Königs betrachtet. Dazu scheint auch zu passen, das Beda (*H. E. A.* 1, 26. II, 25.) und nach ihm die neueren Geschichtschreiber das Jahr 697 als das Bekehrungsjahr des Königs festsetzen. Denn II, 5 sagt Beda, dass Edilbert im einundzwanzigsten Jahre nach seiner Bekehrung gestorben sei, und zugleich giebt er das Todesjahr des Königs als das einundzwanzigste der Ankunft des Augustinus in England an. Auch dass Gregor Edilbert schreibt, scheint seine Bekehrung vorauszusetzen, so wie Manches aus dem Briefe selbst eine solche Deutung erlauben könnte, z. B. dass Gregor ihn nicht ausdrücklich zur Bekehrung ermahnt. Allein wenn wir die Sache näher betrachten, so gewinnt vielmehr die Meinung Raum, dass Edilbert damals, als Gregor diesen Brief schrieb, also im Jahre 601 noch kein Christ gewesen ist. Denn lib. XI. epist. 29. ermahnt Gregor Bertha, ihren Gemahl zur Annahme des Christenthums zu bewegen (siehe S. 217 ff.), so dass damals, als Gregor diesen Brief schrieb, Edilbert noch kein Christ war; der Brief an Bertha wurde aber zugleich mit dem an Edilbert abgegeben. Dazu kommt der Inhalt des Briefes an Edilbert selbst. Wäre dieses Schreiben ein Gratulationsschreiben für die Bekehrung des Königs, so bliebe es doch höchst auffallend, dass Gregor die Bekehrung selbst nirgends ausdrücklich erwähnt, nirgends mit einem Worte seine Freude darüber ausspricht (wie ganz anders schreibt er lib. IX. epist. 122. an den König Reccared!). Hier ist überall nur von der Bekehrung der Angeln die Rede, nur eine Ermahnung für diese zu sorgen und für den König so zu leben, dass er einst im Himmel belohnt werden könne. Endlich leidet auch die chronologische Bestimmung Beda's an manchen Schwierigkeiten. Lib. II, cp. 5. sagt er nehmlich: *Anno ab incarnatione Dominica* 613, *qui est annus vicesimus primus*, *ex quo Augustinus episcopus*

cum sociis ad praedicandum genti Anglorum missus est, Edilbertus rex Cantuariorum — aeterna coelestis regni gaudia subiit und weiter unten: *Defunctus vero est rex Edilbertus die vigesima quarta mensis Februarii post viginti et unum annos acceptae fidei.* Entweder das Jahr 613 oder die Angabe der einundzwanzig Jahre ist verkehrt: denn letztere führen auf das Jahr 618 und im *Breviarium totius historiae Anglorum* giebt Beda als Todesjahr Edilberts das Jahr 616 an, auch keineswegs den einundzwanzig Jahren genau entsprechend. Ferner kann die Angabe, dass Edilbert in demselben Jahre bekehrt sei, als Augustin nach England kam, unmöglich richtig sein, da der Brief an Bertha, worin sie zur Bekehrung ihres Gemahles aufgefordert wird, jedenfalls später als 598, wo Gregor die ersten Nachrichten aus England erhielt (cfr. lib. VIII. epist. 30.), geschrieben ist. Die Worte *acceptae fidei* sollen also entweder nur sagen, dass das Volk bekehrt, oder dass dem König durch die Glaubensboten das Evangelium verkündigt worden sei, ohne dass er es angenommen habe, oder die Nachricht ist unhistorisch, spricht also auf keinen Fall gegen die von uns aufgestellte Behauptung, dass Edilbert erst nach 601 sich zum Christenthum bekehrt habe. Der vom 22. Juni 601 datirte Brief an den König ist daher nur als eine Anerkennung dessen zu betrachten, was Edilbert bereits gethan hatte, ohne selbst Christ zu sein. Dies sieht Gregor als ein Werk der Gnade an, die dadurch auf den König wirkte, er schöpfte daraus die Hoffnung, dass diese Gnade noch mächtiger in dem Könige werden und ihn selbst zur Annahme des Christenthums treiben werde. Dieses hofft er von den Bemühungen des Augustinus, auf den er darum Edilbert nachdrücklich hinweiset, und von dem Eifer der Königin. Obwohl sich eine ausdrückliche Ermahnung zum Uebertritt zum Christenthum nicht in dem Briefe findet, so lässt sich doch der ganze Brief nach seiner Abfassung als eine solche betrachten.

Als die Gesandten des Augustinus mit dem Mellitus und seinen Gehülfen bereits aus Rom nach Gallien gereiset waren, erwog Gregor noch einmal seine mündlich und schriftlich gegebene Ermahnung, überall die Götzentempel und Insignien des Heidenthums auf der Insel zu zerstören, und fand bei reiflicherer Ueberlegung, dass eine solche Massregel leicht zum Nachtheil der jungen Kirche Englands wirken könne. Er schickte daher

dem Mellitus einen Boten mit einem Briefe nach (lib. XI. epist. 76.), in welchem er ihm befahl, die Götzentempel nicht zu zerstören, sondern bloss die Götzenbilder herauszuwerfen, die Tempel mit geweihtem Wasser zu besprengen, Altäre zu erbauen und Reliquien hinzulegen, um auf diese Weise die Tempel dem Cultus der Dämonen zu entreissen und zur Verehrung des wahren Gottes zu benutzen. Als Grund giebt er an, dass das Volk, welches seine Tempel nicht zerstört sehe, im Herzen leichter seinen Irrthum ablegen und, den wahren Gott erkennend und verehrend, mit traulicherem Gemüthe zu den gewohnten Orten kommen werde. Auch die den Göttern gebrachten Opfer von Rindern sollen nicht abgeschafft, sondern nur dahin umgeändert werden, dass am Tage der Einweihung der Kirche oder am Todestage der Märtyrer, deren Reliquien in der Kirche begraben sind, das Volk um die früher zum Götzendienste benutzten Tempel Zelte von Baumzweigen mache, und durch religiöse Gastmähler das Fest verherrliche. Auch hier giebt Gregor als Grund an, dass das Volk, während ihm die äusserliche Freude gelassen wird, leichter mit der innern Freude übereinstimme. Denn, sagt er, rohen Gemüthern Alles zugleich nehmen ist unmöglich; wer die höchste Stufe erlangen wolle, müsse schrittweise, aber nicht in Sprüngen sich dazu erheben. So habe es Gott bei dem Jüdischen Volke in Aegypten gemacht; den Gebrauch der Opfer, die sie dem Teufel gebracht hätten, behielt er zu seiner Verehrung bei, so dass er, indem er das Aeusserliche bestehen liess, doch den Grund und die Bedeutung völlig änderte. Diese Accommodation an die früheren heidnischen Gebräuche kann Gregor gewiss nicht zum Vorwurf gemacht werden; sie war in einer richtigen Einsicht in die Denkart roher Gemüther begründet, und musste viel dazu beitragen, den heidnischen Angeln das Christenthum annehmbarer zu machen. Gregor war zu fest überzeugt von der die Herzen und die Denkart umbildenden Macht des Christenthums, als dass er nicht hoffte, dass bei geläuterter Einsicht auch solche einstweilig zugelassenen, aber doch in ihrem innern Kern veränderten heidnischen Gebräuche aufhören, oder doch der von dem Volke damit verbundene Aberglaube vor der Macht des christlichen Glaubens schwinden werde. Den Aberglauben hat er aber am wenigsten durch solche Vorschriften begünstigen wollen.

Die Gesandten kamen glücklich in England an, und die neuen Bekehrer wirkten vereint mit Augustinus für die Befestigung und Verbreitung des Christenthums. Auch Edilbert trat jetzt offen zur christlichen Religion über und liess sich taufen. Er erbaute viele Kirchen und reparirte die aus der früheren Zeit noch vorhandenen, schenkte Augustinus einen Bischofssitz in seiner Hauptstadt Dorover, und stattete ihn reichlich mit Besitzungen und Einkünften aus. Durch sein Beispiel bewog er die Angeln in grosser Anzahl sich taufen zu lassen, wenn auch nicht alle, die sich jetzt zur Taufe meldeten, von der Wahrheit des Christenthums überzeugt waren. Jedoch, wie gerne auch Edilbert die Bekehrung seines Volkes wünschte, zwang er doch Niemanden zur Annahme der christlichen Religion, da Augustinus ihm vorhielt, dass der Dienst Christi ein freiwilliger, kein gezwungener sein müsse. Diese Weisung, nur durch geistige Mittel auf die Heiden zu wirken, war wohl von Gregor selbst ausgegangen, der, wie wir an einem andern Orte gesehen haben, ein Feind jeder gewaltsamen Bekehrung war.

Augustinus hatte nun, wohl mit Erlaubniss Gregors, seine Residenz in der Königsstadt Dorover, woselbst die von den Römern erbaute Kirche mit Hülfe des Königs, der hier auch ein Kloster erbaute, dessen erster Abt der Mönch Petrus war (*Beda* 1, 33.), erneuert wurde. Unterstützt von Edilbert suchte er eine Vereinigung mit den christlichen Britten, um sie zum Aufgeben ihrer von der Römischen Kirche abweichenden Gebräuche bei der Passafeier, die bei ihnen am vierzehnten Nisan nach ältester Kirchensitte sattfand, bei der Taufe, in der Tonsur der Geistlichen, die nach orientalischer Sitte den ganzen Vorderkopf abschoren, zur Anerkennung des Römischen Bischofs und zur Mitwirkung in der Bekehrung der Angeln zu bewegen. Nach altdeutscher Sitte versammelten sich im Jahre 601 unter einer Eiche auf freiem Felde (Augustins-Eik) mehrere Brittische Bischöfe, unter ihnen der Abt des berühmten Klosters Bankor, Deynach, mit dem Augustinus. Auf die Forderung des Augustinus, dass sie den Papst Gregor als ihren kirchlichen Oberherrn anerkennen sollten, antworteten sie mit würdiger Bewahrung ihrer alten Freiheit, dass sie geneigt wären, dem Römischen Bischofe, der Kirche Christi und jedem frommen Christen zu gehorchen, indem sie ihm Liebe erweisen und ihn mit Wort

und That unterstützen wollten. Allein sie wüssten von keinem andern Gehorsam, der von ihnen gegen den, welchen Augustinus Papst oder Vater der Väter nenne, gefordert werden könne (Neander, Kirchengesch. III. S. 22.). Zudem ständen sie unter der Leitung des Bischofs von Carlegion (Chester), der ihnen von Gott zum Oberhaupte gegeben worden sei, um sie auf den Weg des Geistes zu führen. Man trennte sich, ohne etwas entschieden zu haben, indem die Britten auf die Forderung, dass sie ihre kirchlichen Gebräuche ändern sollten, behaupteten, nichts ohne die Einstimmung ihrer Brüder beschliessen zu können. Auf einer zweiten Versammlung schied man als Feinde. Die Britten nehmlich, welche auf den Rath eines alten Einsiedlers die Wahrheit der Verkündigung des Augustinus an seiner Milde und Demuth erkennen wollten, wurden dem Primaten der Anglischen Kirche abgeneigt, weil er nicht aufstand, als sie kamen. Deswegen wollten sie nicht auf seine Forderungen eingehen und ihn nicht als ihren Erzbischof halten; denn wenn er jetzt nicht einmal aufstehe, wenn sie kämen, so würde er sie mit noch grösserem Stolze behandeln, wenn sie sich ihm erst unterworfen hätten. Dazu kam die Nationalfeindschaft zwischen den Angeln und Britten, die jede Uebereinkunft erschwerte. Augustinus bedrohte die Britten wegen ihres unbeugsamen Sinnes mit Krieg, und bald darauf erlitten sie auch von dem König Edilfried von Northumberland (der 1200 Mönche aus dem Kloster Bankor, die sich bei dem Brittischen Heere befanden, niedergehauen haben soll), eine solche Niederlage, dass mit dem Volke leider auch die altkirchlichen religiösen Gebräuche allmälig untergingen.

So war Augustinus, der bei dem vergeblichen Vereinigungsversuche mit den Britten nicht ohne Schuld erscheint, auf sich selbst hingewiesen bei der Bekehrung der Angeln. Doch verbreitete sich allmälig von Kent aus das Christenthum weiter. Schon 604 konnte Mellitus zum Bischof von London geweiht werden, und dieser bekehrte den König Sabaret und sein Volk. Justus wurde in demselben Jahre Bischof von Rochester und wirkte auch in diesen Gegenden günstig für die Ausbreitung der christlichen Religion. Nach Augustinus Tode im Jahre 605 wurde Laurentius Erzbischof in Dorover (*Beda* II, 4.), und dieser suchte eben so vergeblich als sein Vorgänger eine Ver-

einigung mit den Britten und Irländern. Im Vereine mit dem Mellitus und Justus schrieb er an letztere einen Brief, aus dem hervorgeht, das ihr Bischof Dagamus sie besucht habe, aber in keinen freundschaftlichen Verkehr mit ihn treten wollte. Mellitus war in uns unbekannten Angelegenheiten der Englischen Kirche unter dem Papste Bonifacius IV. in Rom, und unterschrieb hier die Beschlüsse der im Jahre 610 zu Gunsten der Mönche gehaltenen Synode (*Beda H. E. A.* II, 4.).

Bis jetzt hatte die Ausbreitung des Christenthums wenig Widerstand gefunden, aber die Reaction des Heidenthums blieb nicht aus, als die junge Englische Kirche ihren mächtigsten Beschützer, den König Edilbert, durch den Tod verlor. Sein Sohn Eadbald war ein Feind des Christenthums, hauptsächlich weil Laurentius darauf drang, dass er sich von seiner Stiefmutter, mit der er nach der Sitte der Angeln sich verheirathet hatte, scheiden lassen sollte. Durch sein Beispiel bewogen, kehrten viele früher getaufte Angeln zum Heidenthum zurück. Als der König Sabaret von Ostangeln starb, und seine drei Söhne sich dem Heidenthum zuwandten, wurde die Gefahr noch grösser. Mellitus musste aus London fliehen, weil er sich weigerte, die heidnischen Könige, welche trotz dem das Abendmahl erhalten wollten, weil sie etwas Magisches darin sahen, an der Feier desselben Theil nehmen zu lassen. Die von Gregor gesandten Bekehrer wurden durch diese Vorfälle entmuthigt und beschlossen in ihr Vaterland zurückzukehren. Mellitus und Justus gingen nach Gallien, Laurentius wollte ihnen folgen, wurde aber deswegen nach Beda's (*H. E. A.* II, 6.) Erzählung im Traume vom Apostel Petrus gegeisselt. Er blieb; die Söhne Sabarets fielen im Kampfe, Eadbald liess sich durch die vom Apostel empfangenen Geisselhiebe, welche Laurentius ihm zeigte, bewegen, sich von seiner Stiefmutter zu scheiden und das Christenthum anzunehmen. Mellitus und Justus kehrten wieder nach einjähriger Entfernung aus Gallien zurück, und letzterer wurde wieder Bischof von Rochester. Mellitus dagegen fand in London keine Aufnahme, wurde aber nach dem Tode des Laurentius im Jahre 619 Erzbischof von Dorover (*Beda H. E. A.* II, 7.). Von dem Bischof Paulinus wurde der König Eduin von Northumberland bekehrt (*Beda H. E. A.* II, 9 ff.) im Jahre 627 und bald darauf der König Carpuald von Ostangeln (*Beda* II, 15.).

und das Christenthum verbreitete sich immer weiter unter den Angeln aus.

Mit der Annahme des Christenthums in England wurde dem Einflusse des Papstes ein grösseres Gebiet verschafft, wie denn die Englische Kirche sich in Erinnerung an ihren Ursprung mit treuer Anhänglichkeit an den Römischen Stuhl hielt. Gregor bleibt das Verdienst, den Plan zur Bekehrung der Angeln gefasst und durch seine Freunde ausgeführt zu haben, und mit Recht feiert darum die Englische Kirche ihn als ihren Apostel, wenn es ihm auch freilich nicht verstattet war, in eigner Person den Angeln die Lehre vom Kreuze zu verkündigen.

§. 7.

Gregors Verhältniss zum Kaiser.

Dass das Verhältniss Gregors zum Kaiser Mauritius in dieser Periode seines Papstthums nicht besser war, als in der früheren Periode, haben uns schon die Streitigkeiten mit dem Patriarchen von Constantinopel und dem Maximus von Salona erwiesen, und es ist bereits erwähnt, wie er, um den Römischen Stuhl von dem kaiserlichen Joche befreien zu können, in einer Verbindung mit dem Frankenreiche einen Rückhalt suchte. Hier muss noch an einen Fall erinnert werden, in welchem Gregor den Kaiser selbst freilich nicht angreift, aber doch sein Verhältniss zur Regierung in Constantinopel hervortritt.

Nehmlich während des kurzen Friedens mit den Longobarden im Jahre 599 liess der Kaiser Mauritius diejenigen Beamten untersuchen, welche öffentliche Gelder zu verwalten hatten, aber dieselben zu ihrem Privatgebrauch verwandt haben sollten. Deshalb schickte er den Exconsul Leontius nach Italien, und liess ihn durch seinen Verwandten, den Bischof Domitianus, Gregor empfehlen (lib. X. epist. 50.). Die Untersuchung betraf namentlich die Freunde Gregors, und ein Hauptgrund zur Anklage war wohl der, dass sie in der Verwaltung Italiens sich zu sehr nach dem Rathe und dem Wunsche ihres Freundes gerichtet hatten, wie aus der warmen Empfehlung Gregors und aus seiner Vertheidigung hervorzugehen scheint (cfr. lib. V. epist. 40.). Der Expräfect Gregorius und der Vikarius von Rom Crescentius, der *magister militum* Apollonius und der Exprätor Libertinus

waren hauptsächlich der Gegenstand des kaiserlichen Zornes, und hatten sich, um diesem zu entgehen, in die kirchlichen Verzäunungen als Asyle geflüchtet. Gregor bewirkte es, dass sie aus diesen herausgingen, um Rechenschaft abzulegen, liess sich aber vorher einen Eid ablegen, dass die Angeklagten keine Gewalt erleiden sollten. Darauf schickte er sie nach Sicilien zum Leontius, empfahl sie aber diesem, seinen Vertrauten und Rathgebern und den Sicilischen Bischöfen, welchen letzteren er befahl, auf keine Weise zu dulden, dass die Beschuldigten Unrecht erlitten. Das Verfahren des Leontius war aber, wenigstens wie Gregor es darstellt, eigenmächtig und ungerecht, namentlich der frühere Präfect von Sicilien Libertinus hatte Gewaltthätigkeiten zu ertragen gehabt. Obgleich Gregor diesen als seinen Freund empfahl, liess Leontius ihn gefangen nehmen und geisseln, und um sich zu rechtfertigen oder vielmehr um dem Papste einen Vorwurf über seine Empfehlung und Einmischung zu machen, schickte er ihm einige Acten, aus denen die Schuld des Libertinus erhellen sollte. Gregor liess sich darüber von seinem Bruder, dem Patricier Palatinus und seinem Rathgeber (*consiliarius*) Theodor einen Bericht abstatten und fand denn freilich auch eine Schuld. Dem Leontius aber antwortete er auf eine ziemlich derbe Weise (lib. X. epist. 51.). Der Exconsul möge sich erinnern, dass er kein Empfehlungsschreiben von ihm empfangen habe, worin er nicht um Schutz gebeten, mit der Restriction *favente justitia.* Er habe nur angezeigt, dass die ganze Provinz dem Libertinus für seine Verwaltung dankbar sei; welche Sache er habe, wisse er nicht genau. Das aber wisse er, dass wenn ein Vergehen gegen die öffentliche Casse verübt sei, jener an seinem Vermögen, aber nicht an seiner Freiheit leiden müsse. *Nam in hoc, ut liberi caeduntur, ut taceam, quod omnipotens Deus offenditur, ut taceam, quod vestra opinio vehementer gravatur; piissimi tamen Imperatoris nostri omnino tempora fuscantur. Hoc enim inter reges gentium et Imperatores Romanorum distat: quia reges gentium domini servorum sunt, Imperator vero Romanorum dominus liberorum.* — *Libertatem ergo eorum, qui vobis in discussionem commissi sunt, ut vestram specialiter attendere debetis: et si ipsi a majoribus vestris injuriari libertatem vestram non vultis, subjectorum vestrorum honorando libertatem custo-*

dite. — Quid autem gloria vestra existimat, quia si superbe, si crudeliter agimus, despecto Deo nobis hominem placamus? Nullo modo. Nam ipse, qui despicitur, eum contra nos, quem despecto Deo placare volumus, irritat. Curemus ergo per omnia placere Deo, qui potens est etiam iratos homines ad mansuetudinem reducere. Nam, sicut dixi, etiam mansueti homines indignante Deo ad iracundiam provocantur. Worte, die ein schönes Zeugniss geben, mit welcher Sorgfalt Gregor für die Rechte und die Freiheit der Unterthanen wachte, auch dem Kaiser und seinen mächtigen Statthaltern gegenüber. Leontius ermahnte er ferner, zuerst bei dem ihm aufgetragenen Geschäfte Gott wohlgefällig zu sein, und dann erst den Nutzen des Kaisers als zweite Pflicht mit aller Sorgfalt zu erfüllen, und sich weder von Wuth noch von Ungerechtigkeit leiten zu lassen. Libertinus tröstete er in seinem Unglücke, ermahnte ihn, nicht in seinem Vertrauen auf Gott zu wanken, und das zu bedenken, dass er vielleicht im Glücke den Schöpfer beleidigt habe, daher er durch Unglück ihn reinigen wolle. Er schenkte ihm Kleider für seine Kinder und bat ihn, ihm die Gabe nicht übel zu nehmen, da sie vom Apostel Petrus komme (lib. X. epist. 31.). Die Angeklagten waren wohl nicht ohne Schuld, wie Gregor selbst eingesteht, indem er Leontius schreibt, dass er, wenn er die Gerechtigkeit ihrer Sache klar erkannt hätte, für die Angeklagten Parthei genommen haben würde: weil er aber nichts sicheres davon wisse, so schweige er bis jetzt gegen Leontius und den Kaiser davon. Aus dem ganzen Benehmen Gregors geht aber hervor, dass die persönlichen Verhältnisse der Angeklagten zum Papste wenigstens einen Beweggrund zur Anklage gegeben hatten, wie Gregor dieses in Betreff des Expräfecten Gregorius selbst offen bekennt (lib. V. epist. 40.). —

Mauritius, obwohl ein tüchtiger Regent, hatte sich bei den Soldaten verhasst gemacht, weil er die von den Avaren gemachten Gefangenen nicht loskaufen wollte, mochte nun Geiz oder Rache die Ursache sein. Die Gefangenen wurden alle von den Avaren getödtet, und Mauritius empfand darüber Gewissensbisse; er beschenkte die Geistlichen, damit sie für ihn Gott um Verzeihung bäten. Man warnte ihn vor einem Menschen, dessen Namen mit einem Φ anfange, weil dieser ihn tödten würde, ja

Johannes Diakonus (*Vita Greg*. IV, 17.) erzählt, dass ein Mensch in Mönchskleidern laut verkündigte, dass der Kaiser durchs Schwerdt sterben werde. Durch solche Warnungsstimmen wurde Mauritius geängstigt, und fasste Verdacht gegen Philippikus, den Gemahl seiner Schwester. Aber ein Traum lenkte seinen Verdacht auf Phokas. Er liess Philippikus zu sich rufen, der, in der festen Meinung sterben zu müssen, den Seinigen ein Lebewohl sagte und das Abendmahl nahm. Als Philippikus vor den Kaiser trat, warf er sich zu seinen Füssen nieder. Mauritius aber hob ihn auf, bat ihn seines Verdachtes wegen um Verzeihung und fragte ihn, ob er im Heere einen gewissen Phokas kenne. Philippikus sagte, dieser Phokas sei ein verwegener Mann, ein Feind des Kaisers, aber bei den Soldaten sehr beliebt, die ihn erst kürzlich zu ihrem Prokurator erwählt hätten. Um diese Zeit ertheilte Mauritius seinem Bruder Petrus den Befehl, mit dem Heere über die Donau zu gehen und in Feindeslanden zu überwintern. Dieser Befehl erregte bei den Soldaten die grösste Unzufriedenheit, es entstand ein Aufruhr, und in demselben wurde Phokas zum Kaiser erwählt. Der Feldherr Petrus floh nach Constantinopel und berichtete das Geschehene. Mauritius, um nicht dem auf die Hauptstadt marschirenden Usurpator in die Hände zu fallen, bestieg mit seiner Frau und seinen Kindern ein Schiff, wurde aber vom Sturme nach St. Autonomium in der Nähe Constantinopels verschlagen, und durch einen heftigen Anfall von Podagra verhindert, weiter zu fliehen. Unterdessen versammelten der Sohn des Mauritius und mitregierende Kaiser Theodosius und der Schwiegersohn des Kaisers Germanus ein Heer und stellten sich dem Phokas entgegen, sie wurden aber geschlagen und flohen zum Mauritius. In Constantinopel entstand ein Aufruhr, besonders durch die mächtigsten der dort herrschenden Factionen, die Prasinen, denen der Kaiser beständig feindlich gewesen war, und als Phokas vor Constantinopel kam, gingen ihm der Patriarch und der Senat entgegen, Phokas übernahm die kaiserlichen Insignien, zog in den kaiserlichen Pallast ein und liess sich mit seiner Frau Leontia krönen. Bei den Schauspielen, die zur Feier seiner Krönung gegeben wurden, entstand aber ein heftiger Kampf, die unterdrückte Faction der Veneter, zu welcher Mauritius gehört hatte, drohte damit, dass Mauritius noch lebe. Dadurch geängstigt liess Phokas Mauritius

mit seiner ganzen Familie gefangen nehmen und alle ermorden am 23. November des Jahres 602. Zuerst liess er vor den Augen des Mauritius seine sechs Söhne tödten (den jüngsten Sohn wollte die Amme retten, indem sie ihren eignen Sohn auslieferte, aber Mauritius gab es nicht zu), darauf litt der unglückliche Kaiser selbst den Tod. Die Kaiserin und ihre drei Töchter wurden zuerst eingesperrt, bald nachher aber getödtet, so wie durch die Hinrichtung der einflussreichsten Verwandten und Freunde des ermordeten Kaisers die neue Usurpation befestigt. Phokas liess sich jetzt auch in allen Provinzen des Griechischen Kaiserreiches huldigen; am 25. April 603 kamen die Bilder des Phokas und der Leontia in Rom an, der Clerus und der Senat acclamirten ihnen in der Kirche des Julius, und auf Befehl des Papstes wurde das kaiserliche Bildniss in dem Pallast Lateran im Oratorium des Märtyrer Cäsarius aufgestellt. Im Juni schickte Gregor sein Gratulationsschreiben an den neuen Kaiser.

Es ist auffallend, dass Gregor jetzt, da Mauritius ermordet war, so hart und tadelnd über ihn urtheilt, und noch mehr, dass er eine unmässige Freude über die Thronbesteigung des grausamen Usurpators ausdrückt. Freilich befand sich Gregor in einer schwierigen Lage, er konnte das Geschehene nicht ändern und musste es daher für das klügste halten, Phokas sich zum Freunde zu machen; freilich stand er mit Mauritius nicht in den freundschaftlichsten Verhältnissen: allein dennoch, obgleich er seine Schmeicheleien in der Form von Wünschen ausdrückt und Phokas auch seine Pflicht vorhält, kann Gregor dem gerechten Tadel nicht entgehen, dass er von diplomatischer Rücksicht geleitet die Wahrheit hintenansetzte. Von welchem Jubel ist der erste Brief an Phokas (lib. XIII. epist. 31.) erfüllt, mit welchen starken Worten drückt er hier seine Freude über das beklagenswerthe Ereigniss in Constantinopel aus! Da heisst es von Mauritius: *In omnipotentis quippe Dei incomprehensibili dispensatione alterna sunt vitae mortalis moderamina, et aliquando cum multorum peccata ferienda sunt, unus erigitur, per cujus duritiam tribulationis jugo subjectorum colla deprimantur: quod in nostra diutius afflictione probavimus;* dagegen vom Phokas: *Aliquando vero cum misericors Deus maerentia multorum corda sua decrevit consolatione refovere, unum ad regiminis*

culmen provehit, et per ejus misericordiae viscera in cunctorum mentibus exultationis suae gratiam infundit. De qua exultationis abundantia roborari nos citius credimus, qui benignitatem vestrae pietatis ad imperiale fastigium pervenisse gaudemus. Wenn Gregor Phokas (lib. XIII. epist. 38.) schreibt: *Considerare cum gaudiis et magnis actionibus gratiarum libet, quantas omnipotenti Domino laudes debemus, quod remoto jugo tristitiae ad libertatis tempora sub imperiali benignitatis vestrae pietate pervenimus,* so kann dieses damit entschuldigt werden, dass Phokas in der That am Anfange seiner Regierung, abgesehen von der Grausamkeit gegen die kaiserliche Familie, den Schein eines milden und gütigen Fürsten annahm, um dadurch einen Schleier über die Art und Weise seiner Thronbesteigung zu werfen, während er sich später als einen lasterhaften und grausamen Menschen zeigte [1]). Aber mit unwürdiger Uebertreibung schreibt er der Kaiserin Leontia (lib. XIII. epist. 39.): *Quae lingua loqui, quis animus cogitare sufficiat, quantas de Serenitate vestri imperii omnipotenti Deo gratias debemus, quod tam dura longi temporis pondera cervicibus nostris amota sunt, et imperialis culminis lene jugum rediit, quod libeat portare subjectis? Reddatur ergo Creatori omnium ab hymnidicis Angelorum choris gloria in coelo, persolvatur ab hominibus gratiarum actio in terra: quia universa respublica, quae multa moeroris pertulit vulnera, jam nunc consolationis vestrae invenit fomenta.*

Ob Gregor, wenn er länger gelebt hätte, in ähnlicher Weise

1) Während der Revolution hatte sich der Apokrisiarius des Papstes, um nicht, so lange die Sache noch unentschieden war, Parthei nehmen zu müssen, aus Constantinopel entfernt, und dem Phokas war es unangenehm gewesen, bei seiner Thronbesteigung nicht von dem päpstlichen Responsalen begrüsst zu werden. Er beklagte sich darüber bei Gregor, und dieser entschuldigt die Entfernung damit, dass er sagt (lib. XIII. epist. 38.): *quia dum ministri omnes hujus nostrae Ecclesiae tam contrita asperaque tempora cum formidine declinarent atque refugerent, nulli eorum poterat imponi, ut ad urbem regiam in palatio permansurus accederet.* Nun aber schickte er Bonifacius, seinen Nachfolger nach Constantinopel, und liess durch ihn den Kaiser bitten, sich ernstlich Italiens anzunehmen.

immer von Phokas gedacht und sich geäussert, oder mit noch grösserer Entschiedenheit, namentlich wenn der Kaiser dem Römischen Stuhl etwas Unbilliges zugemuthet hätte, sich gegen ihn als gegen Mauritius erklärt haben würde, muss unentschieden bleiben, da Gregor schon im zweiten Jahre der Regierung des Phokas starb, und wenig Gelegenheit hatte, von seinem Standpunkt aus Günstiges oder Ungünstiges an dem Kaiser zu bemerken. Indessen wie Phokas überall am Anfange seiner Regierung sich bestrebte, durch einen Schein von Gerechtigkeit und Billigkeit sich beliebt zu machen, so zeigte er sich in ähnlicher Weise gegen den Römischen Stuhl. Es ist schon eines Falles oben erwähnt, wo der Kaiser auf die Vorstellung des Papstes seine Willensmeinung änderte.

Drittes Capitel.

Gregors Wirksamkeit als Metropolit seiner Diöcese.

Wir haben bereits in der ersten Periode der mancherlei Gesetze und Anordnungen gedacht, durch welche Gregor die Reformation des kirchlichen Lebens zu befördern suchte, so dass wir hier nur weniges, welches der letzteren Zeit seines bischöflichen Amtes eigenthümlich ist, nachzutragen haben.

Zunächst sind hier die Synoden zu erwähnen, durch welche Gregor mehre seiner kirchlichen Bestimmungen sanctioniren liess. Eine solche Synode hielt Gregor am fünften Juli 595 in Rom in Gegenwart von vierundzwanzig Bischöfen und vierunddreissig Presbyteren, auf welcher sechs Canonen festgesetzt wurden.

Der erste Canon verbietet die in der Römischen Kirche herrschende Gewohnheit das Amt eines Sängers mit dem des Diakonus zu verbinden, weil sonst die für die Predigt und die Armenpflege bestimmte Zeit dem Gesange gewidmet, und für den Dienst des Altars mehr nach einer guten Stimme als nach einem guten Lebenswandel gefragt werde. Fortan soll der Dia

konus nicht mehr singen, sondern bloss während der Messe das Evangelium lesen, während der Gesang der Psalmen und die übrigen Lectionen durch den Subdiakonus oder einen der geringeren Grade des Clerus zu beschaffen sind.

Der zweite Canon verbietet es, dass Laien den Dienst im Zimmer des Papstes verrichten, wie bisher Sitte war, statt deren sind dazu Geistliche oder Mönche zu bestellen, weil das Leben des Hirten seinen Schülern beständig zum Beispiele dienen soll, und die Geistlichen meistens mit dem Privatleben des Papstes unbekannt sind.

Der dritte Canon verbietet den Rectoren der Römischen Patrimonien die bisherige Gewohnheit, hölzerne Tafeln als Zeichen des Eigenthums aufzuhängen (*fiscali more titulos imprimere*), wenn sie glauben, dass ein Stadt- oder Landgebiet zu ihrem Rechte gehöre, und dieses Eigenthum mit Gewalt zu vertheidigen. Wer dieses fernerhin thut, soll Anathema sein, ebenfalls wie derjenige Vorsteher der Kirche, der solches gebietet, oder nicht bestraft.

Der vierte Canon verbietet die Tragbahre des gestorbenen Römischen Bischofs mit einem Gewande zu verhüllen, damit nicht das Volk, wie bisher geschehen, die Dalmatica zerschneide, um sie zu verehren, da der Römische Bischof ein Sünder ist, während doch viele Gewänder der Apostel und Märtyrer vorhanden sind.

Der fünfte Canon verbietet, für die Ordination, die Verleihung des Pallium, die Ausfertigung von Bestallungen und Dokumenten (*traditio chartarum*) irgend etwas, auch unter dem Vorwande eines *Pastellum* (Gabe für's Gastmahl) zu nehmen, denn da der Papst dem ordinirenden Bischof die Hand auflegt, der Diakonus den Abschnitt aus dem Evangelium vorlieset, der Notar die Confirmationsacte schreibt, so darf der Papst weder seine Hand, noch die andern ihre Stimme oder Feder verkaufen.

Der sechste Canon bestimmt, da viele Sklaven der Kirche oder der Weltlichen, um der Knechtschaft zu entgehen, Mönche werden wollen, so sollen solche erst dann ohne Weigerung im Kloster als Mönche aufgenommen werden, wenn ihre Sitten und ihre Lebensweise im Laienstande von ihrer aufrichtigen Sehnsucht nach dem Dienste Gottes ein Zeugniss geben. (Cfr. *Appendix* V. *ad Epist. Gr. Ed. Bened. tom.* II. pag. 1288 ff.).

Gregor erwähnt auch einer Synode zu Rom, auf welcher er die Sache des Presbyter Johannes von Chalcedon (cfr. pg. 56.) untersuchte: doch ist diess wahrscheinlich die eben erwähnte Synode. Auf einem andern Concil zu Rom um dieselbe Zeit sollen sechzehn Canonen beschlossen sein, welche die Heirathen der Presbyter, Diakone und Mönche (Can. 1—3), ebenfalls rücksichtlich der Laien in den verbotenen Verwandschaftsgraden (Can. 4—9) und anderes verbieten. Es ist jedoch nicht sicher, wann diese *Append.* VI. pg. 1292 ff. erwähnten Canonen beschlossen sind. Sicher dagegen ist das Concil, welches Gregor im Jahre 601 in Gegenwart von zweiundzwanzig Bischöfen und sechzehn Presbytern in Rom hielt, auf welchem er auf Veranlassung des Streites zwischen dem Erzbischof von Ravenna und dem Abt Claudius die Rechte und Privilegien der Klöster feststellte. Die Beschlüsse dieser Synode enthalten nichts anderes als die bekannten Klosterprivilegien, die wir schon S. 130 f. mitgetheilt haben. Dagegen lässt es sich nicht ausmachen, ob Gregor auf diesem oder einem andern in demselben Jahre gehaltenen Concil den Mönch Andreas abgesetzt und bestraft habe. Dieser Andreas war ein Grieche, der die Acten und Briefe des Gregor an die Griechischen Bischöfe übersetzen und ihre Mittheilungen an den Papst verdollmetschen musste, da Gregor selbst kein Griechisch verstand. Er hatte diese Uebersetzungen verfälscht, wie Gregor gegen Eusebius, Bischof von Thessalonich, klagt (lib. XI. epist. 74.), und unter dem Namen des Papstes Reden geschrieben, die derselbe weder gehalten noch verfasst hatte. Wegen dieser Verfälschungen wurde er auf einer Synode bestraft.

Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, dass Gregor auch in dem letzteren Zeitraum seines Pontificates mit allem Eifer fortfuhr, Missbräuche abzuschaffen, und das Ansehen der Canonen zu bewahren. Uebertretungen derselben fanden sich freilich genug, und seine Klagen und Strafdekrete gegen Bischöfe und Geistliche beweisen, wie sehr es seiner Umsicht bedurfte, um den kirchlichen Zustand zu heben.

Die Wahl der Bischöfe, die in der vorigen Periode zu manchen Klagen Veranlassung gab, geschah in der Regel jetzt canonischer. Nur in wenigen Fällen hatte Gregor Ursache, die Wahl zu cassiren. Z. B. im Jahre 600 hatte sich in Neapel

nach dem Tode des Bischofs Fortunatus der Clerus und das Volk bei der neuen Wahl in zwei Partheien getheilt, von denen die eine einen Presbyter Johannes, die andere einen gewissen Petrus wählte. Gregor verwarf beide, den Johannes, weil seine noch kleine Tochter gegen seine Keuschheit zeugte, den Petrus, weil er einfältig war (und lib. X. epist. 62. *talis hoc tempore in regiminis debeat arce constitui, qui non solum de salute animarum, verum etiam de extrinseca subjectorum utilitate et cautela sciat esse sollicitus*) und Geld auf Zinsen geliehen hatte. Es musste eine neue Wahl vorgenommen werden, in welcher der Bischof Paschasius gewählt wurde. Allein mit diesem hatte Gregor auch wenig Ursache zufrieden zu sein; durch seine Nachlässigkeit in der Beaufsichtigung der Klöster, der Geistlichen und Armen, durch seine Verwerfung guten Rathes, durch seine unpriesterliche Leidenschaft, Schiffe zu bauen, erregte er in dem Masse den Unwillen des Gregor, dass er ihn durch den Subdiakonus Anthemius, Rector der Römischen Patrimonien in Campanien, in Gegenwart anderer Geistlichen ermahnen liess. Durch des Paschasius Beispiel verleitet, hatten auch andere Bischöfe Campaniens die kirchlichen Dinge vernachlässigt, so dass er sie durch Anthemius bedrohen liess, dass sie, wenn sein ermahnendes Wort nicht helfe, nach Rom zur Bestrafung geschickt werden sollten (lib. XIII. epist. 26. 27.)

Gregor hielt strenge darauf, dass die Bischöfe und Geistlichen sich nicht in weltliche Händel mischten und verbot ihnen deswegen sich aus ihren Parochien zu entfernen (lib. VI. epist. 23. X. epist. 10.), so z. B. befahl er dem Defensor Romanus, einen Bischof Basilius, der mehr Advokat als Priester war, davon abzuhalten und nach seiner Parochie zurückzuführen. Er erlaubte es keinem Bischofe, an einem andern Orte zu wohnen, als wo sein Bischofssitz war, und liess jeden, der dieser Vorschrift nicht gehorchte, ohne Weiteres ins Kloster stecken (lib. VI. epist. 23.). Wenn ein Bischof nach einer andern Kirche versetzt wurde, so durfte er mit Erlaubniss seines Nachfolgers seine früheren Geistlichen mitnehmen: *quia* (lib. VI. epist. 20.) *in novam Ecclesiam vadit et suos illic proprios homines habere necesse est, ut cum causarum tumultibus premitur, in secreto suo inveniat, ubi requiescat.* Es ist schon erwähnt, dass kranke Bischöfe nicht abgesetzt werden durften,

sondern bloss einen ordinirten Prädikanten erhielten: als daher der Kaiser Mauritius dem kranken Bischof Johannes von Albanien einen Nachfolger gegeben hatte, liess Gregor durch seinen Apokrisiarius Anatolius dem Kaiser das Unrechtmässige seines Verfahrens vorstellen (lib. XI. epist. 47.). Dagegen sahe er es gerne, wenn solche Bischöfe, die ihrem Amte nicht mehr vorstehen konnten, nach Bewilligung einer Pension freiwillig abtraten (lib. VII. epist. 19. XIII. epist. 7.). An manchen Orten war Gefahr vorhanden, dass die Bischöfe durch Sorge für ihre Verwandten getrieben die Kirchengüter an sich rissen und ihnen diese erblich hinterliessen. Solches hatten z. B. die Presbyter und Diakonen der Kirche zu Ravenna von dem verstorbenen Bischof Johannes geklagt. Daher erklärte Gregor Alles für nichtig, was im Testamente über die Kirchengüter oder das während des Bisthums Erworbene bestimmt war, und liess bei jeder Vakanz durch den Visitator nachsehen, ob etwas von den Kirchengütern fehlte. Ueber das Vermögen, was die Bischöfe vor dem Antritte ihres Amtes gehabt hatten, liess er ihnen freie testamentarische Disposition, dagegen was sie durch Sparsamkeit während ihres Amtes sich erworben hatten, sollten nach ihrem Tode die Armen bekommen, denen sie es nach seiner Meinung während ihres Lebens entzogen hatten (lib. XI. epist. 20.).

Die Einrichtungen und Gesetze, welche Gregor rücksichtlich der Geistlichen erliess, sind schon früher erwähnt. Aus dieser Periode ist nur als neue gesetzliche Bestimmung hinzuzufügen, dass die Geistlichen, welche in Rom ordinirt waren, bei dieser Kirche bleiben mussten (lib. V. epist. 38.), und dass nur in dem Falle ein Geistlicher zu einer andern Kirche gehen durfte, wenn er keinen Bischof oder keine eigne Kirche hatte, wenn sie nehmlich zerstört oder von den Feinden genommen war (lib. VI. epist. 11.).

Als Gregor im Jahre 601 sein Ende nahe glaubte, sorgte er für die Wiederherstellung der Kirchen der Apostel Petrus und Paulus in Rom, die er schon früher beschlossen hatte. Er liess zu dem Ende aus Lukanien und Bruttien Balken holen und sie zu Schiff nach Rom bringen, wobei ihm der Longobardenherzog Arogo von Benevent behülflich war, dem er für diesen Dienst sich erkenntlich bewies. Im Jahre 603 schenkte er der Kirche des Paulus Landgüter, damit der Apostel, der die ganze

Welt mit dem Lichte seiner Verkündigung erfüllte, in seiner Kirche nicht weniger Lichter habe, als der Apostel Petrus in seiner Kirche, welcher er zu demselben Zwecke Oelgärten und Landgüter überliess.

Den Klöstern war seine Fürsorge auch in dieser Periode unablässig gewidmet, und es finden sich nicht nur manche Privilegienertheilungen und Exemtionen aus dieser Zeit, sondern er schärfte auch die bereits in der früheren Periode gegebenen Gesetze und Verordnungen strenge ein. Wir verweisen hier auf das zurück, was bereits S. 126—31. angeführt ist. Eigentlich neue Verordnungen finden sich von dieser Periode nur wenige, z. B. dass ein Mönch, der früher Sklave gewesen war und wegen eines Verbrechens aus dem Kloster gestossen wurde, seinem früheren Herrn wieder übergeben wurde: *ut postquam a monachica conversatione culpae lapsu se abripuit, jugum dominii, quod evadere in conversatione permanens poterat, recognoscat* (lib. V. epist. 34.). Jede Einmischung der weltlichen Beamten in die Angelegenheit der Klöster rügte er ernstlich, z. B. (lib. X. epist. 11.) als ein Herzog Godschalk die Thüren eines Klosters mit Gewalt erbrach und es plünderte, so dass der Abt nur durch die Flucht sein Leben retten konnte, unter dem Vorwande, dass ein Mönch dieses Klosters zu den Feinden übergegangen sei. Gregor nennt sein Verfahren rechtlos, denn auch aus seiner Stadt seien Mehrere zu den Longobarden übergegangen, und doch würde es Niemanden einfallen, dafür den Herzog zu bestrafen. — Jeder, der in ein Kloster trat, verlor nachher das Recht über sein Eigenthum zu disponiren, indem es dem Kloster zufiel. Darum wunderte sich Gregor, dass die Aebtissin Sirica auf Sardinien nach übernommenem Amte in einem Testamente einige Legate ausgesetzt hatte. Freilich hatte er erfahren, dass jene bis zu ihrem Tode nicht das klösterliche Kleid angezogen, sondern die Kleider der Presbyterinnen getragen habe [1]), doch fand er darin keine Entschuldigung [2]). Nur eine Ausnahme findet sich in der Verfügung

1) *Presbyterae* waren entweder die Frauen der Presbyter, die das Gelübde der Enthaltsamkeit abgelegt hatten, oder die älteren Wittwen, welche eine besondere Kleidung hatten.

2) Gregor schreibt darüber dem Erzbischof Januarius von Cagliari (lib. IX. epist. 7.): *Cum ergo de qualitate vestium nec nos mediocriter coe-*

der Mönche über ihr Eigenthum. Nehmlich auf dem Concil, auf welchem der Mönch Andreas wegen seiner Verfälschungen verurtheilt wurde, erhielt ein Abt Probus die Erlaubniss, ein Testament über die Güter zu machen, welche er vor seinem Mönchsthum erworben hatte. Der Grund dazu aber lag darin, dass Gregor den Probus plötzlich aus einem Einsiedler zum Abt machte, ohne ihm vorher Zeit zu lassen, über seine Güter zu disponiren. (Cfr. *Append.* IX. *Tom* II. *edit. Bened.* pg. 1297 ff.)

Dass es kein vom kirchlichen Gesichtspunkt aufzufassendes Verhältniss gab, welches Gregor nicht in seinen Wirkungskreis hineinzuziehen und mit dem Geiste des Christenthums, wie er ihn auffasste, zu beleben suchte, und dass er bei Allem von Gerechtigkeit und christlicher Billigkeit durchdrungen war, zeigt seine ganze Handlungsweise. Einen schönen Beweis dazu liefert ferner noch die Fürsorge, welche Gregor auf eine Classe von Menschen wandte, die nach den Begriffen des Alterthums für völlig rechtlos angesehen wurden. Freilich war die Zeit noch lange nicht reif genug, um das Unchristliche und Unmenschliche, was in der Sklaverei lag, einzusehen, und so konnte auch Gregor nicht daran denken, in den bestehenden Verhältnissen und dem Zustande der Sklaven durchgreifende Reformen vorzunehmen, am wenigsten die Sklaverei allgemein abzuschaffen. Aber mehr als eine Verordnung erliess er zum Besten der Sklaven, er hielt es für eine schöne Aufgabe, mit dem Vermögen der Kirche diese unglücklichen Menschen aus ihrer traurigen Lage zu befreien. Sehr schön und vom christlichen Geiste durchdrungen ist das Dokument, welches er bei der Freilassung zweier Sklaven ausstellte, dessen Anfang folgender Massen lautet (lib. VI. epist. 12): *Quum redemtor noster, totius conditor creaturae, ad hoc propitiatus humanam voluerit*

---

pissemus ambigere, necessarium visum est, tam cum consiliariis nostris quam cum aliis hujus civitatis doctis viris, quid esset agendum, de lege tractare. Qui tractantes responderunt, postquam solemni more Abbatissa ab Episcopo ordinata est, et in monasterii regimine per annos plurimos usque ad vitae suae transitum praefuit, vestis qualitatem ad culpam forte Episcopi respicere, qui eam sic esse permiserit, non tamen potuisse monasterio praejudicium irrogare, sed res ipsius eidem loco, ex quo illuc ingressa et Abbatissa constituta est, manifesto jure competere.

carnem assumere, ut divinitatis suae gratia, dirupto, quo tenebamur capti, vinculo servitutis, pristinae nos restitueret libertati: salubriter agitur, si homines, quos ab initio natura liberos protulit, et jus gentium jugo substituit servitutis, in ea qua nati fuerant manumittentis beneficio libertate reddantur. Atque ideo pietatis intuitu et hujus rei consideratione permoti, vos Montanum et Thomam, famulos sanctae Romanae Ecclesiae, cui Deo adjutore deservimus, liberos ex hac die civesque Romanos efficimus, omneque vestrum vobis relaxamus peculium. Es ist schon erwähnt, dass Gregor es nicht duldete, dass christliche Sklaven in die Hände der Juden kamen: wo es der Fall war, mussten sie freigelassen werden, und die Kirche hatte dafür den Preis zu bezahlen. Noch weniger war es den Juden erlaubt, ihre Sklaven beschneiden zu lassen; in solchem Falle wurden die Sklaven frei und blieben unter dem Schutze der Kirche, ohne dass ihre früheren Jüdischen Herren einen Ersatz erhielten (lib. VI. epist. 33.). Jeder jüdische oder heidnische Sklave, der Christ werden wollte, durfte nach Gregors Befehl nicht von seinem Herrn verkauft, sondern musste freigelassen werden. Auch hier übernahm es die Kirche, den Kaufpreis zu bezahlen. Jeder Sklave, der Mönch wurde, war dadurch frei; durfte dann aber auch das Kloster nicht verlassen; auch wurde der Stand der Sklaven dadurch geehrt, dass aus seiner Mitte Geistliche genommen wurden; so z. B. waren viele Rectoren der Römischen Kirche Sklaven derselben.

In Italien wohnten nicht nur viele Juden, über deren Behandlungsweise wir schon früher gesprochen haben, sondern auch noch Heiden, Anbeter von Bäumen und Steinen, namentlich auf den Inseln Sicilien, Sardinien und Corsika, und es ist bereits bei der früheren Periode erwähnt, was Gregor für die Bekehrung derselben that. Auch in dieser Periode setzte er seine Bemühungen fort. Sein Verfahren bei der Bekehrung von Juden und Heiden war aber nicht consequent. Bald siegte bei ihm der christliche Geist, und dann erklärte er sich auf das entschiedenste gegen jeden Zwang und wollte bloss durch freie Ueberzeugung, durch das Wort der Verkündigung den Glauben erwecken; bald liess er sich von seinen mönchischen Vorurtheilen hinreissen, namentlich bei Unterthanen der Römischen Kir-

che, und suchte die Bekehrung durch weltliche Mittel herbeizuführen, indem er denen die Abgaben erliess, die sich taufen liessen, dagegen die Widerspenstigen durch harte Abgaben drückte (*Joh. Diac.* II, 40.): ja selbst durch äusserliche Gewalt sollte der Glaube erzwungen werden. So schrieb er (lib. IX. epist. 65.) dem Erzbischof Januarius von Cagliari, er solle die Anbeter von Götzen, Wahrsager u. s. w. zuerst durch sein Wort zu bekehren suchen, aber wenn das nichts helfe, so solle er die Sklaven durch Geissel und Tortur zur Bekehrung zwingen, die Freien ins Gefängniss werfen, *ut qui salubria et a mortis periculo revocantia audire verba contemnunt, cruciatus saltem eos corporis ad desideratam mentis valeat reducere sanitatem.* Freilich können dies auch getaufte Christen gewesen sein, die noch nebenbei Abgötterei trieben, und dadurch die Strenge des Gregor veranlasst haben, obgleich er sehr viel milder über die Christen auf Corsika, die wieder Heiden geworden waren, an den Bischof Petrus schreibt (lib. VIII. epist. 1.), indem diese nur einige Tage Busse thun und dann wieder in die Kirche aufgenommen werden sollen. Indessen sind die milden Aeusserungen des Gregor über eine Bekehrung auf gütlichem Wege überwiegend.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die mannigfachen Veranstaltungen zurück, die Gregor traf, um kirchliches Leben namentlich unter dem geistlichen Stande zu verbreiten und zu bewahren, so erkennen wir daraus nicht nur seine umfassende Thätigkeit, seine unabgewandte Sorgfalt für alles, was sich auf die Kirche bezog, sondern auch den ernsten christlichen Geist, der ihn beseelte bei Allem, was er that. Freilich lässt sich aus manchen Verordnungen die verkehrte Richtung erkennen, welche die christliche Kirche eingeschlagen hatte, die ängstliche Sorge in der Bewahrung des Althergebrachten, die äussere Form statt des innern belebenden Geistes, die Fesseln, in die man christliches Glauben und Leben schmiedete, das äussere Werk statt des innern frischen Glaubensdranges. Doch lag dieses im Geiste der Zeit begründet, und Gregor schwamm mit dem Strome seiner Zeit. Obwohl an manchen Punkten sein christliches Bewusstsein kühn und frei die Decke durchbrach, mit der die Entwicklung der Kirche in der letzteren Zeit das evangelische Christenthum umhüllt hatte, wie helle erwärmende Sonnenstrah-

len durch Wolken hindurchbrechen, so war doch der Nebel, in den Erziehung, Bildung und Umgebung ihn gehüllt hatten, zu stark, als dass das Licht des Glaubens ihn ganz auch im eignen Herzen hätte verscheuchen können. Es war nicht mehr der Morgennebel, der am Sommertage vor dem Lichte der Sonne flieht, es war der feuchte Herbstnebel, der nicht von der Erde weichen will, und die Nähe des Winters anzeigt. Und doch, wenn wir die Zeit des Gregor, namentlich in so weit er auf sie einzuwirken vermochte, mit der kurz vorhergehenden und der nachfolgenden vergleichen, so ist es nicht anders als beträten wir eine Oase, zwischen zwei wasserarmen Wüsten gelegen, eine Oase, die freilich nicht verschont geblieben ist von dem Sturm der Wüste, der die wirbelnden Sandwolken über die blühenden Fluren ausgeschüttet hat, aber in deren Herzen doch noch eine lautere Quelle fliesst, und Gras und Blumen aus dem Sande hervorspriessen lässt. Das geschah durch die Macht der Persönlichkeit Gregors, durch den Einfluss einer ernsten, unablässigen Thätigkeit, und vor Allem durch den frischen Geist eines lebendigen Glaubens, der festhaltend an seiner wahren Quelle wohl getrübt, aber nicht verschüttet werden konnte.

Viertes Capitel.

Gregors Verdienste um die Liturgie.

Wie gross Gregors Verdienste um die Liturgie der Römischen Kirche gewesen sind, würde schon, auch wenn nicht alle liturgischen Schriftsteller des Mittelalters derselben erwähnten, der Umstand beweisen, dass man zur Feier derselben während vieler Jahrhunderte in der Kirche bei der Messe zum ersten Adventsonntage vor dem Introitus ein Loblied auf Gregor sang, welches aus folgenden Versen bestand:

Gregorius Praesul, meritis et nomine dignus
Unde genus ducit, summum conscendit honorem,

Tradidit hic cantum populis normamque canendi,
Quod Domino laudes referant noctuque dieque.
Hic vitam scribens hominum, moresque bonorum,
Isdem gestorum mala non tacuit manifesta
Omnia, sed post haec senior plenusque dierum
Transiit ad Dominum felix feliciter ipse.
Et quid te per plura morer fastigia lector?
Quod docuit fieri, fecit et ipse prior [1]).

Es war auch die Meinung des Mittelalters, dass die Musik, welche Gregor einführte, ihm von Gott selbst eingegeben sei [2]). Weil er die Sängerschulen einführte, betrachtete man ihn später als Beförderer der Schulen, und seit dem neunten Jahrhundert wurde sein Festtag ein Schulfest, welches das alte Römische Fest ***Quinquatria Minervae*** ersetzte, obwohl von Gregor's Wirksamkeit für die Schule nichts weiter bekannt ist, als dass er die Kinder zum Dienste der Kirche singen lehrte.

So gewiss es aber nun auch ist, dass Gregor Grosses für die Einführung und Ausbildung der Liturgie geleistet hat, so schwierig bleibt die Entscheidung im Einzelnen, was er denn gethan oder geändert habe. Die eignen Aeusserungen Gregors enthalten nur weniges, seine Zeitgenossen schweigen von seinen liturgischen Einrichtungen; erst Beda (*H. E. A.* II, 1) und Johannes Diakonus erwähnen derselben ausführlicher. Auch

---

1) So nach einem alten *Codex Vaticanus*. cfr. *Gerbert de cantu et musica sacra* 1774. *Tom.* 1. lib. 2. pars. 1. cp. 1. §. 4. Anderswo lautet dieses Loblied anders und ausführlicher.

2) Bei dem Presbyter Johannes in seinem Buche *de musica* aus dem eilften Jahrhundert heisst es cp. 3., die Betrachtung der weltlichen Musik, der viele anhingen, habe Gregor zum Nachdenken gebracht, ob er nicht auch die Musik zum Lobe Gottes in der Kirche anwenden könne, wie einst David gethan habe. Er betete deswegen zum Herrn, und in der Nacht sah er in einer Vision *sanctam ecclesiam ornatam et compositam: quasi musa cantum suum componit, ut ipsa ecclesia filios adoptivos, quos in baptismo novi proli Christo ad salutem regeneraverat, quasi gallina pullos suos sub oculis suis congregans, et ad exercendum Deo patri laudem coercens, et quasi sub uno dragmae tegmine tabellulae, ubi scripta erat ars musica, nomina tonorum et neumatum numeri, et eorum genera, atque cordarum et modulationis cantico metri atque symphonii, simul et scematae.* Darauf betete Gregor, dass er das Gesehene aufbewahren möge: und nun erschien ihm der heilige Geist wie eine Taube, und Gregor fing an zu componiren u. s. w. Aehnlich in einem *codex Veronensis* aus dem zehnten oder eilften Saec. cfr. *Gerbert*. Lib. 2. pars. 2. cp. 1. §. 1.

lässt sich nicht leugnen, dass die kirchliche Sage, sich nicht mit dem wirklich von Gregor Geleisteten begnügend, Manches, was erst späteren Ursprunges ist, mit dem Namen des Gregorianischen belegt hat. Namentlich bleibt die Entscheidung schwierig bei der Frage, welchen Messritus Gregor, als dessen Schöpfer er, wiewohl mit Unrecht, gilt, eingeführt habe, da wir vielleicht mit Ausnahme des interpolirten *Ordo Romanus* I. ausführlichere Beschreibungen über die Feier der Messe erst seit der Mitte des achten Jahrhunderts besitzen; bei der damals noch herrschenden Freiheit aber, beliebige Aenderungen im Einzelnen zu treffen, fehlt die sichere Bürgschaft, was in einzelnen Fällen als Gregorianischen Ursprungs zu betrachten ist.

Bei der weiteren Auseinandersetzung dessen, was Gregor für die Liturgie der Römischen Kirche gethan hat, wollen wir zuerst betrachten, welches Verdienst er als liturgischer Schriftsteller hat, dann was er für die Kirchenmusik und deren Verbreitung geleistet und endlich was er für die Einführung und Anordnung eines vollständigen Messritus gewirkt hat.

Schon vor Gregors Zeit gab es in der Lateinischen Kirche liturgische Schriften, z. B. ein Antiphonarium (auch *Cantatorium* genannt), Responsale u. s. w. Wenn auch in den ersten fünf Jahrhunderten ein grosser Theil der kirchlichen Gebräuche bloss auf die Tradition sich stützen mochte, so haben doch die Kirchenväter, namentlich Augustinus, den Ritus ihrer Zeit in ihren Schriften aufgezeichnet. In der Griechischen Kirche hat nach dem Zeugnisse Gregors von Nazianz *orat.* 20. *in Basilii laudem* der Kirchenvater Basilius eine Liturgie, die sogenannten εὐχῶν διατάξεις, am Ende des vierten Jahrhunderts geschrieben, Cyrillus von Jerusalem hat um 347 mehrere Theile der Liturgie in seinen Katechesen aufbewahrt, und um dieselbe Zeit soll, wie *Hieronymus de script. eccl.* berichtet, Hilarius, Bischof von Poitou, ein *liber Hymnorum et Mysteriorum* verfasst haben. Auf das Vorhandensein einer Liturgie lässt auch nicht nur der vierundzwanzigste Canon aus dem dritten Karthagischen Concil *a.* 397, sondern auch eine Nachricht Gregors von Tours, *H. F.* II, 22. schliessen [1]).

1) Die Stelle heisst: *Apollinaris Sidonius Avernorum episcopus, ablato sibi nequiter libello, per quem sacrosancta solemnia agere*

Jedoch waren solche agendarische Schriften weder vollständig noch allgemein gebräuchlich, wie denn der ganze Ritus in der älteren Zeit in allen Gemeinden und Kirchen verschieden war. Gemeinsam war nur bei der Messe, die allmälig Hauptbestandtheil des Cultus wurde, der Kern derselben, die *oblatio, consecratio* und *communio.* In allem Uebrigen, sowohl in den dabei gesprochenen Gebeten, als in den vorkommenden Ceremonien war nicht nur ein grosser Unterschied zwischen der Griechischen und Lateinischen Kirche, sondern auch in der letzteren selbst, wie noch aus viel späterer Zeit der Unterschied des Ritus in der Römischen, Ambrosianischen, Mozarabischen, Gallischen und Fränkischen Liturgie beweiset. Je feierlicher und cerimonienreicher der Cultus wurde, um so mehr ergab sich das Bedürfniss, das Althergebrachte und Neuhinzukommende in Schriften zunächst zum Gebrauche der eigenen Kirche zu fixiren, zumal da man den Messritus auf apostolische Einrichtungen zurückführen wollte, wie z. B. der Papst Innocenz I. um 416 in seiner *epistola ad Decentium Eugubinum episcopum* äussert, dass der damals in Rom geltende Messritus von den Aposteln herrühre. Bei den Griechen galten Basilius und Chrysostomus, in Mailand Ambrosius, in Gallien Hilarius als Väter der Liturgie.

In der Römischen Kirche wird die älteste bekannte Liturgie dem Papste Leo I. zugeschrieben. Dieses *Sacramentarium Leonianum* ist zuerst von Blanchinus 1735, später von Muratori in seiner *liturg. Rom. vet.* herausgegeben. Freilich giebt es über den Verfasser desselben verschiedene Meinungen, indem Einige es für ein Werk des Gelasius halten, andere es keinem bestimmten Papste zuschreiben wollen, weil verschiedene Römische Päpste in verschiedenen Zeiten bis zum Gelasius, namentlich Sixtus III, Leo I. und Felix III., dasselbe gesammelt und vermehrt hätten. Wie es uns vorliegt, enthält es Gebete, die aus dem dritten bis zum fünften Jahrhundert entstanden sind, je nachdem eine neue Ketzerei dazu Veranlassung gab. So wird

---

consueverat, ita paratus a tempore cunctum festivitatis opus explicavit, ut ab omnibus miraretur. Cfr. über die ersten historischen Nachrichten von liturgischen Büchern *Muratori dissertat. de reb. liturg.* cp. 1 in seiner *Liturgia Romana vetus. Venet.* 1748. *Tom.* I.

in demselben erwähnt Manes, Sabellius, Paulus von Samosata, Arius, Apollinaris, Macedonius, Pelagius, Nestorius und Eutyches. Vielleicht sind diese von verschiedenen Päpsten verfasst, wie denn auch dieses Sakramentarium von den Päpsten vor Gelasius gebraucht sein soll. Ferner enthält es die Vigilien vor den Festen der Heiligen, *suffragia pro defunctis*, *benedictiones nuptiales* und Gebete bei der Ordination der Geistlichen. Für Leo I. als Verfasser, dem es Blanchinus zuschrieb, sprechen nicht nur manche Gedanken und Redewendungen, sondern auch die Erwähnung der Zeitumstände unter Attila und Genserich. Hingegen passt Anderes besser für die Zeit Felix III. um 488, z. B. dass weder der Römischen Kaiser, noch der Gothischen Könige gedacht wird, so dass es am wahrscheinlichsten ist, dass das vorliegende ohne Ordnung gesammelte Sakramentarium von einem Späteren, vielleicht unter Felix III, wie Muratori *dissert. de reb. liturg. cap.* 3. meint, zusammengestellt ist, und nicht nur die von Leo dem Grossen verfassten Gebete und Präfationen, sondern auch die anderer früherer und späterer Päpste enthält. Für ein hohes Alter spricht jedenfalls die Erwähnung der Milch und des Honigs, welche den Täuflingen gereicht wurden (eine Sitte, die schon im fünften Jahrhundert aufhörte), und der Gebrauch der alten *versio Italica* statt der *Vulgata*, sowie das Fehlen der Feste der *inventio* und *exaltatio crucis*, der *assumtio*, der *nativitas Deipara* u. s. w. [1]).

Minder zweifelhaft ist es, das Gelasius I. um 495 ein Sakramentarium, enthaltend Präfationen und Gebete, verfasst hat, wie er denn auch Hymnen in der Weise des Ambrosius verfertigt haben soll. Noch im neunten Jahrhundert sollen Codices dieses Gelasianischen Sakramentarium vorhanden gewesen sein (*Muratori diss. de reb. Liturg.* cp. 5.). Für die Autorschaft des Gelasius, dessen Sakramentarium zuerst der Cardinal *Tommasi* 1680 und nach ihm Muratori edirt hat, sprechen die Fürbitten sowohl für den Kaiser als für die Gothischen Könige, und die Benedictionen derjenigen, die aus dem Arianismus zur

---

1) Uebrigens war der Festcatalog in Rom, selbst nachdem Gregor sein Sakramentarium geordnet hatte, nicht feststehend, woraus sich die Erscheinung erklärt, dass manche Feste in einem Sakramentarium vorkommen, die in dem andern fehlen.

katholischen Kirche übertraten, wozu später keine solche Veranlassung war: auch fehlen die neueren Feste z. B. des Papstes Sylvester, Leo I. und Gregor I. Doch ist es nicht frei von späteren Zusätzen geblieben, namentlich mehrer bloss in der Gallischen Kirche gefeierter Feste.

Gregor der Grosse setzte also nur die Bemühungen seiner Vorgänger fort, indem er im Jahre 598 das im Verlaufe der Zeit durch Zusätze entstellte Gelasianische Sakramentarium ordnete und als ein neues von ihm verfasstes herausgab. Freilich erwähnen weder seine Zeitgenossen, Gregor von Tours und Isidor von Hispalis, die von ihm geschrieben haben, noch Paulus Diakonus in seiner Geschichte der Longobarden, und selbst nicht aus dem neunten Jahrhundert Amalarius und Agobard, die über das Antiphonarium geschrieben haben, etwas davon, dass Gregor liturgische Bücher verfasst oder geordnet habe; dennoch aber ist es wohl keinem Zweifel unterworfen, dass Gregor, wie die ganze Folgezeit es geglaubt hat, ein Sakramentarium und Antiphonarium verfasst hat. Johannes Diakonus, der Biograph Gregors sagt lib. II, cp. 17.: *Et Gelasianum codicem de Missarum solemniis, multa subtrahens, pauca convertens, nonnulla vero superadjiciens pro exponendis evangelicis lectionibus in unius libri volumine coarctavit. In Canone apposuit: Diesque nostros in tua pace dispone, atque ab aeterna damnatione nos eripi, et in electorum tuorum jubeas grege numerari*". (Aehnlich *Beda H. E. A.* II, 1.). Hadrianus I. bezeugt in einem Briefe an Karl den Grossen, dass Gregor ein Sakramentarium geschrieben habe. Im achten Jahrhundert hat der bekannte Alcuinus Albinus dies Sakramentarium geordnet und recensirt, und *Walafried Strabo* sowohl [1]) als der *Micrologus* [2]) bezeugen die Sache. Das Schweigen

1) *Wal. Str. de reb. eccl.* cp. 22.: *Traditur Gregorium sicut ordinationem Missarum et consecrationum, ita etiam cantilenae disciplinam maxima ex parte in eam, quae hactenus quasi decentissime observatur, dispositionem perduxisse, sicut et in capite antiphonarii commemoratur.* Cp. 25.: *Ordinem autem cantilenae diurnis, seu nocturnis horis dicendae beatus Gregorius plenaria creditur ordinatione distribuisse, sicut et supra de Sacramentorum diximus libro: cum multi ante sive post eum orationes, antiphonas vel responsoria composuerint.*

2) *Microlog.* aus dem eilften *Saec. de eccles. observat.* cp. 31. *Nam*

der Zeitgenossen ist um so weniger von Bedeutung, da damals Niemand die Bedeutsamkeit dieser Gregorianischen Arbeit für die ganze Liturgie der Kirche erkennen konnte. Spanien und Gallien hatten ihren eigenen von dem Römischen abweichenden Ritus, so dass das Unternehmen Gregors ihnen, wenn sie es kannten, nur für die Römische Kirche selbst, im engsten Sinne genommen, von Belang erscheinen, und um so mehr von ihnen übergangen werden konnte. Gregor von Tours erlebte auch die Zeit nicht, in welcher Gregor sein Sakramentarium zusammengestellt haben soll. Es kann also wohl schwerlich geleugnet werden, dass Gregor liturgische Schriften hinterlassen habe, wie ja denn auch das noch gegenwärtig in der katholischen Kirche bei dem Canon gebräuchliche Messritual im Wesentlichen das Gregorianische ist. Gregor hat aber nicht nur, wie Johannes Diakonus l. c. berichtet, ein Sakramentarium geordnet, indem er mit Zugrundelegung des Gelasianischen die Präfationen und Gebete sammelte, die bei der Messe in seiner Kirche gebraucht werden sollten, sondern auch ein Antiphonarium, d. h. eine Sammlung der Antiphonen, die in der Messe gesungen wurden, wie *Joh. Diac.* II, 6. (cfr. *Beda H. E. A.* II, 1. 19. 20.) sagt: *Deinde in domo Domini more sapientissimi Salomonis propter musicae compunctionem dulcedinis, Antiphonarium centonem cantorum studiosissimus nimis utiliter compilavit* (cfr. *Wal. Str.* cp. 22.). Auch hier baute er nur fort auf den Bemühungen seiner Vorgänger, und sammelte und ordnete, was vorhanden war; denn dieses wird sowohl durch *centonem* als *compilavit* bezeichnet. — Zweifelhafter dagegen ist es, ob Gregor auch ein *liber responsalis*, welches die bei der Messe üblichen Responsorien und den Gesang bei den cano-

---

et S. Hieronymus (??) *in libro comitis* (— dieses *liber comitis* oder *comes* zeigte die Abschnitte an, welche an den einzelnen Tagen bei der Messe aus der heiligen Schrift gelesen wurden, ohne sie selbst zu enthalten. Dazu diente das *Lectionarium*, welches die Lectionen aus dem Alten Testamente und den Episteln, welche der Subdiakonus hielt, und das *evangelistarium*, welches die Lectionen aus den Evangelien enthielt, die der Diakonus vorlas) — *ita ordinavit, cujus libri ordinem et S. Gregorius diligentissime observavit, sive dum lectionibus et evangeliis missales orationes in sacramentario adaptaret, sive dum antiphonas ex iisdem evangeliis, quas plurimis diebus in antiphonario articularet.*

nischen Stunden des Tages und der Nacht enthielt, geschrieben hat; denn wenn auch Walafried Strabo cp. 25. dieses sagt, so erwähnt doch Johannes Diakonus nichts von einem solchen Werke. In der Benedictinerausgabe der Werke Gregors sind auch die von Hugo Menardus Gregor zugeschriebenen *benedictiones episcopales* enthalten (*Tom.* III.), allein diese sind nicht von Gregor. Denn wenn auch schon die Gewohnheit sehr alt ist, dass die Bischöfe das Volk vor dem *Pax Domini sit semper vobiscum* segneten, und zu dem Zwecke ein eignes Buch, der *Benedictionalis*, vorhanden war: so steht doch von solchen Gregor zuzuschreibenden Benedictionen weder in den alten von Mabillon herausgegebenen *Ordines Romani* etwas, noch hat sie auch ein alter Codex des Gregorianischen Sakramentarium in Mutina aus dem neunten oder zehnten Jahrhundert (cfr. Muratori, *diss. de reb. liturg.* cp. 6.). Mabillon im *Comment. in ordines* cp. 8. meint, dass sie erst vom Papste Zacharias zum Gebrauche der Gallischen Kirche gesammelt sind. Auch in den alten Sakramentarien Leo's und Gelasius' ist von solchen Benedictionen keine Spur vorhanden.

Gehen wir nun zu der Frage über, wie denn das Sakramentarium Gregors beschaffen war und in welchem Verhältnisse es zu den Werken seiner Vorgänger stand, so ist hierauf eine klare Antwort unmöglich, da wir die Arbeit Gregors nicht mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt besitzen, und das von Gregor herrührende von den späteren Zusätzen nicht mehr in allen Punkten geschieden werden kann. Dieses rührt theils daher, weil es vor dem Tridentinischen Concil gar keine feststehende für alle Kirchen gleiche Messhandlung gab. Jeder Bischof hatte das Recht, wenn er nur die Worte des Canon [1]), die Weihung und Austheilung des Abendmahles unverändert liess, in allen übrigen Dingen beliebige Aenderungen zu treffen (Muratori, *de reb. lit.* cp. 7.), neue Gebete und Präfationen zu machen, die vorhandenen zu verkürzen, oder zu verlängern. Obgleich daher seit dem eilften Jahrhundert in den meisten Kirchen Italiens, Frankreichs, Deutschlands, Englands und Spaniens die

1) Canon hiess das Gebet von *Te igitur clementissime pater* bis zu dem *libera nos quaesumus Domine*; es hiess auch *sacrificium*, weil es die Consecration des Abendmahls enthält. Es wird in fünf Theile getheilt.

Römische von Gregor stammende Liturgie gebraucht wurde, so fand doch mit Ausnahme des Wesentlichen in den Gebeten, Präfationen u. s. w. eine grosse Verschiedenheit statt, Feste und ganze Messen wurden verändert und zusammengefügt, weggelassen oder hinzugesetzt; jede Kirche führte andere sogenannte *Sequentiae*[1]) ein, die nach der Lesung der Epistel gesungen wurden; auch wurden zu dem Kyrie Eleison sogenannte *piae laciniae*[2]) hinzugefügt, Hymnen, Antiphonien u. s. w., so dass durch solche neue Zufügungen und Aenderungen, die ins Sakramentarium hineingetragen wurden, das ursprünglich von Gregor geordnete Werk bedeutende Veränderungen erlitt. Gregor selbst wollte auch keine Uebereinstimmung in dem Ritus der verschiedenen Kirchen, wie er Augustinus schreibt (lib. XI. epist. 54.).

Theils kommt auch noch hinzu, dass, wie bekannt ist, im Mittelalter das Sakramentarium Gregors manche Ueberarbeitungen von Ordnern und Sammlern erlitten hat[3]). Eine solche Umarbeitung hat nach dem Berichte des *Micrologus*[4]) Alcuinus

---

1) Die *Sequentiae* zwischen dem Hallelujah und dem Evangelium sind wohl erst seit Notker Balbulus † 912 im Gebrauch.

2) Ein Beispiel solcher Lacinien giebt *Gerbert de cantu et mus. sacra. Tom.* I. pg. 375.

Kyrie eleison — *Pater infantium*
Kyrie eleison — *Refectio lactantium*
Kyrie eleison — *Consolatio pupillorum*
Christe eleison — *Imago genitoris*
Christe eleison — *Abolitio facinoris*
Christe eleison — *Restauratio plasmatis*
Kyrie eleison — *Fomes charitatis*
Kgrie eleison — *Plenitudo probitatis.*
Kyrie eleison. —

3) *Radulphus Tungrensis de canon. observ. prop.* 12.: *Item beatus Gregorius in libro graduali et missali sanctis Dei proprias Missas habentibus suos cantus et epistolas cum evangeliis in eorum diebus adscripsit, remissiones faciendo, quando iterato dicerentur prout communiter habent libri sacramentales: sed fratres in eorum libris de toto scripserunt, unum commune Sanctorum aggregando introitus per se, deinde caetera per se. Et praeterea omiserunt epistolas et evangelia temporales et feriales, quae in libris Romanis continentur.*

4) *Micrologus de Eccles. observat.* cp. 6: *Fecit tamen idem Albinus in sancta Ecclesia non contemnendum opus. Nam Gregorianas orationes in*

Albinus im achten Jahrhundert verfertigt, indem er die Gregor zugeschriebenen Präfationen und Gebete sammelte, neue hinzufügte, welche er mit einem Obolus bezeichnete und nach den Gregorianischen setzte: diese wurden von der Gallischen Kirche zu der Gregorianischen Liturgie hinzugefügt. Auch setzte er die Messe am Sonntage Trinitatis, *feria* II. *de Sapientia*, *feria* III. *de spiritus sancti dono postulando* hinzu. Diesen Alcuinus Albinus hält Muratori *diss. de reb. liturg.* cp. 6. für den ältesten Bearbeiter des Gregorianischen Sakramentarium; laut seiner Vorrede hat er die neuen von ihm hinzugefügten Theile in andern Sakramentarien gefunden, sie aber von dem Texte, der ihm Gregorianisch schien, getrennt, damit jeder wisse, was von ihm und was von andern sei. Nach Pamelius dagegen ist der erste Bearbeiter des Gregorianischen Sakramentariums ein sonst unbekannter Abt Grimoald, der um das Jahr 849 lebte, und die in das Werk Gregors eingeschlichenen Zusätze wieder auszumerzen suchte. Nach Hugo Menardus endlich gebührt diese Ehre einem Presbyter Rodrad um 853. Alle diese drei Bearbeitungen stimmen auffallender Weise darin überein, dass sie in zwei Theile getheilt sind, indem das für ächt Gregorianisch gehaltene in dem ersten Theile zusammengestellt ist, dagegen die Zusätze, neuen Präfationen und Gebete, die aus bewährten Quellen zur Completirung des Gregorianischen Werkes zusammengelesen wurden, in dem zweiten Theile zusammengefasst sind. Nicht nur ist der Plan bei allen derselbe, sondern auch, einzelne Abweichungen abgerechnet, die Ausführung desselben im Ganzen übereinstimmend. Alle drei halten ungefähr dasselbe für Gregorianischen Ursprungs, und haben in derselben Ordnung, nach derselben Methode aus bewährten Auctoritäten das Werk Gregors im zweiten Theile vervollständigt; nach allen dreien sind die Messen am Sonntage von der Geburt Christi bis zum Advent, mit Ausnahme der Septuagesimä, des Passa und seiner Octave und Pfingsten, nicht von Gregor. Endlich schieben alle drei zwischen dem ersten und zweiten Theile eine Vorrede

---

Sacramentorum libris collegisse asseritur paucis aliis adjectis, quas tamen sub obelo notandas esse indicavit: deinde alias orationes sive praefationes, etsi non Gregorianas, Ecclesiasticae tamen celebritate idoneas collegit, sicut prologus testatur, quem post Gregorianas orationes in medio ejusdem libri collocavit.

ein, die, auffallend genug, bei allen fast denselben Charakter hat [1]). Diese Gründe drängen zu der Ueberzeugung, dass diese

1) Diese Vorrede, die wir wegen ihrer Bedeutung für die Geschichte der Liturgie mittheilen, lautet nach dem von Muratori herausgegebenen Othbonianischen Codex *Liturg. vet. Rom. Tom.* II. pg. 271. folgender Massen: *Hucusque praecedens Sacramentorum libellus a beato Papa Gregorio constat esse editus, exceptis his, quae in eodem in nativitate vel assumtione beatae Mariae, praecipue vero in Quadragesima, virgulis antepositis, lectoris invenerit jugulata solertia. Nam sicut quorundam relatu didicimus, Domnus Apostolicus in iisdem diebus a Stationibus penitus vacat, eo quod ceteris Septimanae Feriis Stationibus vacando fatigatus eisdem requiescat diebus, ob id scilicet, ut tumultuatione populari carens, et eleemosynas pauperibus distribuere, et negotia exteriora liberius valeat disponere. Missam vero praetitulatam, in natali ejusdem beati Gregorii, virgulis antepositis, jugulatam a praedecessoribus ejus, causa amoris, imo venerationis suae, eidem suo opere non dubium esse interpositam. — Praefatus autem Sacramentorum libellus, licet a plerisque scriptorum, vitio depravante, qui non ut ab auctore suo est editus, habetur, pro captu tamen ingenii ob multorum utilitatem studii nostri fuit artis stilo corrigere. Quem quum prudens lector studiose perlegerit, verum nos dicere illico comprobabit, nisi iterum scriptorum vitio depravetur.*

Sed quia sunt et alia quaedam, quibus necessario sancta utitur Ecclesia, quae idem Pater ab aliis jam edita esse inspiciens praetermittit: idcirco operae pretium duximus ea, velut flores pratorum vernantes, carpere, et in unum congerere, atque correcta et emendata, suisque capitulis praenotata, in hujus corpore codicis seorsum ponere: ut in hoc opere inveniret lectoris industria, quaecunque nostris temporibus necessaria esse perspeximus, quamquam pluriora etiam in aliis Sacramentorum libellis invenissemus inserta.

Hanc vero discretionis gratia Praefatiunculam in medio collocavimus, ut alterius finis alterius quoque exordium esset libelli. Ita videlicet ut hinc inde ordinabiliter iisdem positis libellis noverit quisque, quae a beato Gregorio, quaeve ab aliis sint edita Patribus. Et quoniam excludendos tantarum Quaesitores diversarumque institutionum sanctarum, nequaquam dignum vel possibile esse censuimus: saltem eorum omnium condignis desideriis in evidenti hujus operis copia satisfaceremus. Si cui autem placent ea, quae sine fastu arrogantiae, summo studio pioque collegimus amore, suscipere precamur, ut non ingratus nostro existat labori, sed potius una nobiscum gratias agat omnium bonorum largitori. Si vero superflua vel non necessaria sibi illa judicaverit, utatur tantum praefati Patris opusculo quod minime respuere sine sui discrimine potest, et ea quaerentibus, hisque pio animi affectu uti volentibus, utenda dimittat. Non igitur ingratis et fastidiosis, sed potius studiosis ac devotis illa collegimus, in quibus, cui animo sedent, potest reperire, unde et debita vota sua, et officium divini cultus digne ac placabiliter valeat exhibere.

Noverit itaque nos perspicuitas lectoris non alia huic inseruisse operi, nisi ea, quae a probatissimis et eruditissimis magna diligentia exarata sunt viris. Ex multis ergo multa collegimus, ut multorum utilitati prospiceremus.

dreifache Recension im Grunde nur eine und dieselbe ist, welche nur je nach den verschiedenen *Codicibus*, aus denen sie gesammelt wurde, einem verschiedenen Verfasser zugeschrieben ist. Indessen lässt sich doch auch nicht leugnen, dass bei so auffallender Uebereinstimmung auch Verschiedenheiten stattfinden. Die Recension des Albinus, die dem von Muratori edirten Othbonianischen Codex aus dem neunten Jahrhundert zum Grunde liegt, ist die kürzeste, und hat manche Präfationen und Messen nicht, die Pamelius, welcher der Recension Grimoalds folgte, aufgenommen hat. Die Sammlung Rodrads unterscheidet sich aber wieder von der Grimoalds theils durch die verschiedene Stellung der sogenannten Collecten, theils dadurch, dass sie Manches allein hat, z. B. den Ritus bei der Taufe der Schwachen (cfr. die Vorrede des Hugo Menardus zu s. *Sacram.* abgedruckt in den *Opp. Gr. ed. Bened. Tom.* III.). Etwas Sicheres lässt sich bei der Dunkelheit der Sache nicht feststellen: nach unserer Meinung sind die verschiedenen Recensionen nichts anderes als verschiedene Bearbeitungen der Recension des Albinus.

So viel ist indessen unleugbar, dass wir die Arbeit Gregors nicht mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt besitzen, was um so augenfälliger wird, wenn wir die verschiedenen Ausgaben seines Sakramentarium mit einander vergleichen. Pamelius gab es

---

Praefationes vero, quas in fine posuimus codicis, flagitamus, ut ab his, quibus placent, cum caritate suscipiantur et canantur. Ab iis vero, qui eas intelligunt, nec tamen delectantur, nec non ab iis, qui eas volunt, nec tamen intelligunt, poscimus, ut nec assumantur, nec canantur. Addidimus etiam benedictiones ab episcopo super populum dicendas, nec non et illud, quod in praefato codice beati Gregorii ad gradus inferiores in Ecclesia constituendos non habentur.

Obsecramus itaque vos, quicunque hunc codicem ad legendum sive transscribendum sumseritis, ut pro me ad Dominum preces fundatis, qui ob utilitatem plurimorum ea colligere atque corrigere studuimus. Precamurque, ut eum ita diligenter transscribatis, quatenus ejus textus et eruditorum aures demulceat, et simpliciores quoque errare non sinat. Nihil enim, ut ait beatus Hieronymus proderit emendasse librum, nisi emendatio librariorum diligentia conservetur.

Diese Worte geben allen denen eine gute Lehre, die, wie neuerdings mehrfach behauptet wird, für die Einheit der Kirche eine strenge bindende, keine Freiheit selbst in der Auswahl des Vorhandenen gestattende Agende nöthig halten, und den Cultus der Protestantischen Kirche nur durch fesselnde Formulare glauben retten zu können.

zuerst 1571 *Tom.* II. *Liturgikῶν* nach der Recension des Grimoald heraus, darauf Angelus Rocca 1597 nach einem Vaticanischen Codex, 1642 Hugo Menardus nach einem alten Codex des heiligen Eligius (d. h. der im Kloster des Eligius gebraucht wurde), aufgenommen von den Benedictinern in ihrer Ausgabe der Werke Gregors. 1748 veranstaltete Muratori in seiner *Liturg. Rom. vetus Tom.* II. eine von den erwähnten Ausgaben gänzlich verschiedene Edition des Gregorianischen Sakramentorium nach einem Codex Vaticanus und Othbonianus, der wenigstens vor dem Jahre 853 geschrieben ist, wie Muratori *l. c. Tom.* I. pg. 73 ff. beweiset. Von diesen Ausgaben entfernt sich die des Menardus am weitesten von der ursprünglichen Gestalt, theils weil in ihr jene Scheidung zwischen dem, was ächt Gregorianisch sein soll und dem von den Bearbeitern hinzugefügten Stücken gänzlich verwischt ist, theils wegen der zahlreichen Präfationen zu den einzelnen Festen, Sonntagen und Vigilien, deren manche aus dem Gelasianischen Sakramentarium entlehnt sind. Aber auch die Recension des Pamelius ist nicht rein, indem sowohl des Römischen Kaisers *in officio feriae* IV erwähnt wird, was erst nach dem Jahre 800 eingefügt sein kann, als auch weil hier das erst von Bonifacius IV. 610 eingeführte Fest des *natale Mariae* und von Gregor IV. 830 eingeführte Fest aller Heiligen nebst anderen erst nach Gregor I. gebräuchlichen Festtagen schon enthalten ist (cfr. *Oudinus de scriptor. et script. eccles.* 1722 *Tom.* I. cp. 9.). Am reinsten von späteren Zusätzen ist allerdings die Ausgabe des Muratori, doch finden sich anch hier neuere Feste (z. B. das Fest Gregors *ad* IV. *Idus Martias*, die Messe *Sanctae Mariae* u. s. w.) —. Die Ursache zu den vielfachen Corruptionen des Gregorianischen Textes lag nicht nur in den neueren Festen, deren immer mehre im Verlaufe der Zeit eingeführt wurden, sondern auch in der Recension des Alcuinus, welcher namentlich fremde Präfationen zum beliebigen Gebrauch an die Gregorianischen reihte, die allmälig, ohne das die von Albinus selbst angegebene Scheidung beobachtet wurde, in den Gregorianischen Text hineingetragen sind. Merkwürdig ist auch der Umstand, dass in der Recension des Albinus und Grimoald beinahe alle Messen zu den gewöhnlichen Sonntagen als nicht von Gregor stammende Stücke der Liturgie in den zweiten Theil verwiesen werden. Woher das?

Menardus giebt aus dem Grunde, weil er nicht glauben kann, dass Gregor für die gewöhnlichen Sonntage keine Gebete bestimmt habe, nach dem Vorgange des Manuscriptes von Eligius diese Theilung auf, und hält auch diese Stücke für ächt. Allein der elegante Styl der Gebete würde schon gegen die Gregorianische Abfassung streiten, auch wenn das schlagende Zeugniss des Albinus in seiner oben mitgetheilten Vorrede fehlte. Freilich ist es auffallend, dass Gregor nur die Liturgie der Festzeit geordnet hat; haben jene Messen wirklich in seinem Sakramentarium gefehlt, so kann man es sich nur daraus erklären, dass Gregor in diesen nichts änderte und daher keine Veranlassung fand, dasjenige aufzuzeichnen, was bereits üblich war. War ja doch auch nicht Alles, was zum Gebrauch der Messe gehörte, in Einem Codex verzeichnet. So gab es ein eignes Antiphonarium, *liber comitis*, Lectionarium, Evangelistarium; erst seit dem eilften Jahrhundert wurde in dem sogenannten *liber Missalis* Alles in der Ordnung zusammengefasst, wie es zur Messe gehörte (cfr. *Muratori diss. de reb. lit.* cp. 6. pg. 82.). Selbst die Sakramentarien sowohl Gregors als des Gelasius waren nicht vollständig, wenn wir mit ihnen den *Ordo Romanus* I. und II. vergleichen, indem nicht nur die Begrüssungen des Volkes, sondern sogar die Worte bei der Brechung des Brodes „*haec commixtio et consecratio corporis* u. s. w., die Worte bei der Communion, die alte Formel *Ite Missa est* fehlen.

Wie vieles nun in dem vorhandenen Gregorianischen Sakramentarium Gregor selbst, wie vieles einer späteren Zeit angehört, lässt sich also nicht mehr mit völliger Sicherheit bestimmen; nur so viel steht fest, dass der sogenannte *Canon Missae* (*ed. Bened. Tom.* III. pag. 1—5.), der in der Römischen Kirche herrschend geworden ist, unzweifelhaft von Gregor selbst herrührt. Ein Zeugniss dafür liefert die eigne Aeusserung Gregors lib. IX. epist. 12, die wir noch weiter unten zu berühren Gelegenheit haben werden.

Auch von dem unter dem Namen Gregors cursirenden Antiphonarius gilt ähnliches wie von seinem Sakramentarium; denn wenn auch Gregor selbst ein solches Werk geschrieben hat, so ist das vorliegende doch in seiner gegenwärtigen Gestalt nicht von ihm, theils weil hier *confessores* genannt werden, die erst in späterer Zeit Verehrung fanden, z. B. Urbanus, Benedict,

Martin von Tours (*ed. Bened. Tom.* III, pg. 696. 703. 713.); theils weil hier eines Festes des St. Dionysius von Paris erwähnt ist, (pg. 711. 827.), das nur in Gallien gefeiert wurde. Oudin glaubt daher (l. c. cp. 9.), dass der Antiphonarius in seiner gegenwärtigen Gestalt in Gallien im elften oder zwölften Jahrhundert geschrieben ist.

Etwas weniger misslich, wenn auch hier des Unsicheren noch viel ist, steht es mit Gregors Verdiensten um die Ausbildung des Kirchengesanges, der zugleich mit seinem Sakramentarium und seinen Aenderungen im Messritus in der occidentalischen Kirche verbreitet wurde, und nach ihm, als seinem Stifter, den Namen des Gregorianischen Gesanges bekam. Hier ist indessen zu bemerken, dass alle Nachrichten darüber erst nach dem achten Jahrhundert sich in den liturgischen Schriftstellern des Mittelalters finden.

Schon im zweiten und dritten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung wurde der Gesang in die Kirche eingeführt: jedoch war der älteste Kirchengesang nur ein Sprechen mit erhobener Stimme, bloss dass in dem *Gloria* die Endworte *Saeculorum Amen* mehr gesangsmässig vorgetragen wurden. So war namentlich der sogenannte Alexandrinische Gesang, der sich nach den Vorschriften des Athanasius richtete, sehr einfach, nur recitativmässig und deklamatorisch, ohne bedeutende Veränderung der Intervalle. Im Gegensatz zum heidnischen Gesange vermied das christliche Alterthum jede Modulation, Harmonie und die Molltöne. Im vierten und namentlich im fünften Jahrhundert wurde der Gesang mannigfaltiger, die Melodie lieblicher, durch Kunst gehoben; wegen des ungeordneten Volksgesanges wurde das Singen dem Chor übertragen, die besten Stimmen wurden zu dem Zwecke auserwählt, auch gab es schon in den Klöstern eine Art Gesangunterricht, und das Falschsingen wurde hier bestraft. Dennoch zog man den *cantus consonus* vor, und mehrere Kirchenväter, namentlich Augustinus, drangen darauf, dass man den Gesang nicht seiner selbst wegen lieben solle [1]).

---

1) Cfr. über die Beschaffenheit des ältesten Kirchengesanges das durch Reichhaltigkeit der Quellenangaben ausgezeichnete Werk des *Gerbert: de cantu et musica sacra a prima ecclesiae aetate usque ad praesens tempus. Tom.* I. lib. I. cp. 4.

Die Bemühungen der Griechen um die Kirchenmusik, unter welchen besonders Ephrem der Syrer zu nennen ist, übertrug Ambrosius von Mailand in die Lateinische Kirche, er schloss sich an den Griechischen Gesang an nur mit einigen Modificationen, und schrieb selbst Hymnen[1]. Der Ambrosianische Gesang basirte noch lediglich auf dem diatonischen Systeme und hatte das Eigenthümliche, dass oft auf eine Sylbe zwei oder mehre Noten fielen, so dass er dadurch der Vater des sogenannten figurirten Gesanges geworden ist. Auch führte Ambrosius den Gesang der Antiphonie in den Occident ein (*Rudolph. Tungr. de can. observ. prop.* 10 u. 23.), und brachte die vier ersten sogenannten authentischen Tonarten der Griechen, nehmlich die phrygische, dorische, lydische und mixolydische Tonart, in der Mailändischen Kirche zur Geltung.

Auf diesen Bemühungen baute Gregor weiter fort. Wenn er auch den alten Griechischen Gesang zum Grunde legte und nur die Aenderungen, die mit ihm in Italien vorgenommen waren, reformirte: so begründen doch seine Einrichtungen und Aenderungen ein neues Stadium in der Ausbildung der Musik. Wie sehr man in dieser Beziehung seine Verdienste anerkannte, davon zeugte nicht nur die Einführung des Gregorianischen Gesanges in fast allen Kirchen des Occidents, sondern auch der ihm zu Ehren am ersten Advent gesungene Lobgesang[2].

Gregor gilt als Vater des Choralgesangs, und ihm wird die Einführung des diesem zu Grunde liegenden *cantus firmus* oder *planus* zugeschrieben, nehmlich diejenige Gesangsweise,

---

1) Bekannt ist der Hymnus *te Deum laudamus.* Nicht alle dem Ambrosius zugeschriebenen Hymnen sind ächt, wie denn überhaupt Ambrosianische Gesänge alle die heissen, welche in der Kirche zu Mailand gebraucht wurden.

2) Johannes Diakonus erwähnt freilich der Verdienste Gregors für die Musik und giebt einige Data zur Geschichte der Verpflanzung seines Gesanges (II, 6—10.), allein er sagt nichts darüber, wie er beschaffen gewesen ist. Näheres *Rad. Tungr. prop.* 12.: *Et exinde apud Romanos Gregorius et Vitalianus Papae cantum Romanum receperunt, qui per eos seu per alios sub tenore et tono, qui hodie cantatur, ubique exstitit, magis plane dulcoratus et ordinatus* (nehmlich als der Ambrosian. Gesang). Cfr. *Berno de reb. quibusd. ad Miss. pertinent.* cp. 1. Die Nachrichten Gerberts lib. 2. pars. 1. cp. 1. §. 4 u. pars 2. cp. 1. §. 1. über die Verdienste Gregors um die Musik sind sehr dürftig und unklar.

welche ohne Figuren einfach die Noten ausdrückt und für sie ein gleiches Mass bewahrt, ohne Beachtung des Rythmus und Taktes, entgegengesetzt dem aus dem Ambrosianischen Gesange entstehenden rythmischen *cantus figuratus*[1]). Weil er Gregor zum Urheber hat, heisst er der Gregorianische, weil er in Rom ursprünglich geübt wurde, der Römische Gesang. Obwohl nicht zu leugnen ist, dass Gregors musikalische Bemühungen auf dem Boden der Griechischen Musik wurzelten, so unterscheidet sich doch seine Musik in wesentlichen Punkten von dieser, zunächst in dem neuen System der Tonarten, das von ihm herrührte. Die durch den Ambrosius eingeführten vier authentischen Kirchentöne, welche auf der Tonika *d*, *e*, *f*, *g* beruhen als den Grundtönen des Griechischen Tetrachord[2]), nahm Gregor auf, und bestätigte sie dadurch für die Folgezeit (daher der Name authentische), doch fügte er noch vier andere, die sogenannten plagalischen, hinzu, indem er die Tonika in die Unterquarte versetzte (*ducem ex comite divisit*)[3]), wodurch die Mannigfaltigkeit der Musik und der Tonstücke bedeutend zunehmen musste. Später kam zu den acht Kirchentönen noch ein neunter hinzu, der sogenannte *tonus peregrinus* nach *Ps.* 113. Mit

---

1) Die Meinung, dass der jetzt sogenannte Choral aus dem alten Gregorianischen Gesange stamme, ist falsch; da er vielmehr aus dem alten rythmischen Volksgesange sich entwickelt hat, wie *Tucher* im Schatz des evangelischen Kirchengesanges Stuttgard 1840 nachweist. Aus diesem Irrthume ist der langsame, schleppende Gesang des Chorals ohne Takt mit ganz gleichen Noten entstanden. Der Irrthum beruht auf einer Verwechslung der Bedeutung des Namens Choral. Man nannte in dem neueren Kirchengesang die Melodie Choral, weil der zum Grunde gelegte Tenor, zu welchem die übrigen Stimmen die Harmonie enthielten, aus den in der Gregorianischen Liturgie vorgeschriebenen Gesängen genommen wurde; während die nach contrapunktischen Gesetzen hinzugefügten Stimmen Figural hiessen. Das ist aber ganz etwas anderes als der von Gregor eingeführte *cantus choralis*.

2) Damit waren vier Kirchenmelodien festgestellt, indem die damit verwandten Melodien, die auf demselben Grundton beruhten, in derselben Tonart gesungen wurden.

3) Z. B. bestand die Dorische Tonart aus den Noten *d*, *e*, *f*, *g*, *a*, *h*, *c*, *d*, woraus die plagalische Tonart, die hypodorische *A*, *H*, *c*, *d*, *e*, *f*, *g*, *a*, wurde; die phrygische fing von *e* an, dagegen die plagalische hypophrygische von der Unterquarte *H*, die lydische von *f* und die hypolydische von *c*, die mixolydische von *g*, die hypomixolydische also von *d*.

dieser Aenderung hing eine zweite Verschiedenheit von der Griechischen Musik unmittelbar zusammen. Bei den Griechen ging die Tonleiter von dem System der Tetrachorde aus, welches aus vier Tönen bestand, von denen die beiden äussersten eine Quarte ausmachten: das ganze System bestand aus achtzehn Tönen vom *A* der grossen Octave bis zum eingestrichenen *ā*, die in fünf besonders benannte Tetrachorde eingetheilt waren. Gregor aber theilte das ganze Tonsystem, wie es noch bis zur Gegenwart gebräuchlich ist, nach Octaven ab; denn die acht Kirchentöne bildeten die diatonische Tonleiter. Ueber die Veränderung der Tonschrift, die Gregor zugeschrieben wird, herrschen abweichende Meinungen. Nach der gewöhnlichen Annahme, die sich zuerst bei *Kircher* in seiner Musurgia findet, hat Gregor die Bezeichnung der musikalischen Scala durch die ersten sieben Buchstaben des Lateinischen Alphabeths *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, *f*, *g* eingeführt. Dagegen vermuthet Kiesewetter (Lpzg. musikal. Ztg. 1828.), Gregor habe die Semiographie der Griechischen Noten, die aus 16—20 willkührlichen Zeichen bestand, mit den sogenannten Neumen [1]), welche sich in den ältesten notirten Tonstücken der Lateinischen Kirche befinden, vertauscht und wenn nicht eingeführt, so doch autorisirt. Gewiss ist, dass Johannes von Damascus, ein Anhänger der Gregorianischen Musik, eine leichtere Art zu singen nach musikalischen Bezeichnungen anstatt der früheren Griechischen Zeichen in die Orientalische Kirche eingeführt hat, die vielleicht nach dem Muster der Gregorianischen gebildet ist (cfr. *Gerbert Tom.* II. l. 2. p. 2. cp. 1. §. 2.). Da sich keine Lateinische Liturgien aus der Zeit Gregors vorfinden, und die musikalischen Bezeichnungen erst in späterer Zeit vorkommen, so ist wohl nichts Sicheres darüber festzustellen, welche Veränderungen Gregor in der Bezeichnung der Noten getroffen habe. Auch um die Theorie der Singkunst hat Gregor unleugbar Verdienste gehabt (*Joh. Diac.* II, 6. *Walafr. Strabo*

---

1) Neumen sind Zeichen, die das Steigen und Fallen der Stimme durch Punkte, Häkelchen, Strichelchen und Schnörkeln in verschiedener Richtung und Gestalt angeben, z. B.

Benedictus es Domine Deus patrum nostrorum

Et laudabilis et gloriosus in saecula.

de reb. eccl. cp. 25.). Ob er indessen weiteres gethan hat, als die schon vorhandenen Regeln geordnet und für den kirchlichen Gebrauch eingeführt, lässt sich wohl nicht mehr entscheiden. Dass Gregor das bisher für den Kirchengesang Geleistete ordnete, in Regeln brachte, das Corrumpirte verbesserte und aus dem Vorhandenen eine Auswahl traf, beweiset der *Antiphonarius cento*, der ihm zugeschrieben wird.

Der Gregorianische Gesang unterschied sich von dem Ambrosianischen durch seine grössere Weichheit und Lieblichkeit, nur fehlt ihm die Verbindung des Rythmus und des Metrums mit der Melodie, welche dem Ambrosianischen eigenthümlich ist. Beide behielten das einfache diatonische System für den Gesang bei, doch unterschieden sie sich in der Anwendung der Musik auf die Hymnen. *Radulphus Tungr. prop.* 10. sagt, nachdem er erwähnt hat, dass Gregor zu den einzelnen Psalmen für die bestimmten *Horae* Antiphonien angeordnet habe, die bei dem Ambrosius fehlen: *Cantantur autem psalmi Ambrosiano et Romano more in fine versuum per tonos. In medio vero Ambrosiano psalmos in omni tono psallit plane; Romanum autem officium habet diversas mediationes* d. h. die Veränderung des Tons mitten in den Psalmen, welche beide am Ende, aber der Römische in der Mitte der Psalmen allein hat. Manches hat Gregor aus dem Ambrosianischen Officium entlehnt, dasjenige nehmlich, was bei Gregor in demselben Tone wie bei dem Ambrosius gesungen wird. *Radulph. prop.* 23. führt als ein solches Beispiel den Introitus *Gaudeamus* an, welcher bei beiden *in primo tono* (d. h. aus dem Dorischen Tonsystem) gesungen wird, nur mit dem Unterschiede, dass die Musik des Ambrosius härter und gedehnter ist [1]).

So gering und unvollständig auch die Nachrichten über

---

1) Der harmonische Gesang bildete sich erst später aus, indem man den Versuch machte, mehre Stimmen in consonirenden Intervallen zu verbinden, den *tenor*, der die alte Kirchenmelodie sang und den *discantus*, der in derselben Tonart begleitete. Später, seit dem vierzehnten Jahrhundert, verband man mehre Melodien mit einander, die durch ihre Tonart verbunden waren. Aus diesen Versuchen, eine Harmonie herbeizuführen, stellte sich der eigenthümliche Charakter der einzelnen Kirchentöne immer mehr heraus, indem jeder sein besonderes System von Consonanzen erhielt.

Gregors Aenderungen in der Kirchenmusik sind, so lässt sich doch daraus erkennen, von welcher in die Ausbildung der Musik tief eingreifenden Bedeutsamkeit seine musikalischen Anordnungen waren. Daher denn auch die Meinung des Mittelalters, dass die Musik Gregor von Gott selbst eingegeben sei [1]. Freilich war sein System nur einfach, aber doch bildsam und dazu geeignet, einer vollkommneren Ausbildung der Musik zum Grunde gelegt zu werden. Allein der Gregorianische Gesang blieb nicht rein; er vermischte sich nicht nur mit dem Ambrosianischen, sondern die Geschichte lehrt auch, wie viele vergebliche Mühe Karl der Grosse unternahm, ihn unverfälscht unter den Franken zu verbreiten.

Auch als der Verfasser von Hymnen ist Gregor bekannt. Neun von ihm verfertigte Hymnen haben die Benedictiner in ihrer Ausgabe (*Tom.* III.) angeführt; zwei von ihnen sind im sapphischen Versmasse gedichtet. Sie sind alle sehr einfach, ohne grossen poetischen Schwung, wenn auch nicht ganz ohne Erhabenheit der Gedanken [2]. Meistens pflegte mit dem Texte der Hymnen

---

1) Der Presbyter Johannes schildert in seinem Buche *de musica* den Gregorianischen Gesang folgender Massen: *In nocturnis responsoriis somnolentorum more graviter ac dissolute ad vigilandum nos exhortari videtur, in antiphonis vero plane ac suaviter sonat; in introitibus vero quasi voce praeconia ad divinum clamat officium; in Alleluja suaviter gaudet; in Tractu vero et Gradualibus plane ac protense humiliataque voce incedere videtur; in offerendis vero et earum versibus, maximeque in communionibus quantum in hac arte valuerit, patefecit.* Cfr. *Gerbert* lib. 2. pars 1. cp. 1. §. 4.

2) Als ein Beispiel werde hier folgender Hymnus von Gregor angeführt:

Lucis Creator optime,
Lucem dierum proferens,
Primordiis lucis novae
Mundo parans originem.

Qui mane junctum vesperi
Diem vocari praecipis,
Tetrum chaos illabitur,
Audi preces cum fletibus.

Ne mens gravata crimine
Vitae sit exul munere,
Dum nil perenne cogitat,
Seseque culpis illigat.

auch die Melodie von den Verfassern componirt zu werden; daher solches auch wahrscheinlich von Gregor geschehen ist. —

Die Päpste trugen grosse Sorgfalt, den Gesang Gregors zugleich mit seinem Ritus in allen Ländern des Occidentes zu verbreiten. Leo II. suchte ihn ausserhalb der Römischen Kirche zur Geltung zu bringen, Stephan IX. untersagte 1057 den Ambrosianischen Gesang, Gregor VII. wusste es in Verbindung mit dem Könige Alphons V. zu bewirken, dass in Spanien der Mozarabische Ritus mit dem Gregorianischen vertauscht wurde. Durch den Augustinus wurde der Gregorianische Gesang nach England gebracht, aber bald verfälscht aus Unkunde der Musik, und unter Vitalianus (nach *Joh. Diac.* II, 8., Agatho nach Beda *H. E. A.* IV, 8.) durch den Römischen Sänger Johannes und den Erzbischof Theodor von York, einem gebornen Römer, nach Gregorianischem Muster verbessert. Gallien hatte früher seine eigne Liturgie und eine einfache, der Ambrosianischen ähnliche Gesangsweise. Unter Pipin dem Kleinen drang aber auch hier durch die Päpste Zacharias und Stephanus der Gregorianische Gesang ein, obwohl nicht ganz frei von Elementen der alten Gallischen Liturgie. Daher unternahm Karl der Grosse in den Jahren 774 und 790 eine durchgreifendere Reform. Er selbst hatte in Rom Gelegenheit gehabt, den Gregorianischen Gesang kennen zu lernen, liess einige Fränkische Sänger in Rom unterrichten und gründete in Metz unter Chrodegang's Leitung die erste Sängerschule im Frankenreiche nach dem Vorbilde der Gregorianischen. Wegen der Rauheit und Unbiegsamkeit des Fränkischen Zungorgans dissonirten die Sänger in Metz und veränderten den Römischen Gesang zu seinem Nachtheile. Daher liess Karl eigene Sänger aus Rom kommen, um in Metz den Gesang und den Gesangsunterricht zu leiten (*Joh. Diac.* II, 10.). Der Ruf der Metzischen Sängerschule und ihres Antiphonariums, welches von dem authentischen, Karl dem Grossen in Rom gezeigten Gregorianischen Antiphonarium soll abgestammt haben (*Joh. Diac.* II, 9.), blühte lange, und noch zu

---

Coelorum pulset intimum,
Vitale tollat praemium,
Vitemus omne noxium,
Purgemus omne pessimum.

Bernhards von Clairvaux Zeit galt die Schule als eine Musteranstalt, obwohl weder der Gesang noch die Worte des Antiphonarium von Corruptionen frei geblieben waren. Dass Gregor, wie eine Nachricht aus dem eilften Jahrhundert behauptet, selbst mehre Schüler nach Germanien geschickt habe, um dort seinen Gesang zu lehren, ist wohl sehr problematisch. Wahrscheinlich ist dies eine Verwechslung damit, dass Gregor II, ein eifriger Verehrer des Kirchengesanges, einigen nach Baiern gehenden Missionären den Römischen Gesang sehr anempfohlen hat. Auch in die Griechische Kirche suchte Johannes von Damascus die Verbesserungen des Gesanges von Gregor einzuführen. —

Um seine musikalischen Einrichtungen bleibend zu machen und zugleich einen seinen Regeln entsprechenden Gesang zu liefern, gründete Gregor in Rom eine Sängerschule [1]), die auch *Orphanotrophium* hiess, weil Knaben als Sänger aufgenommen und in ihm erzogen wurden. Die Landgüter, welche Gregor für sie aussetzte, und die Gebäude, die er für sie bestimmte, sicherten ihre Dauer auch nach seinem Tode. Zur Zeit Sergius II. waren die Gebäude verfallen, und neue wurden an ihrer Stelle erbaut, wie es denn überhaupt die Sorge der Päpste war, das von Gregor gegründete Institut aufrecht zu erhalten. Nach dem Muster der in Rom bestehenden Sängerschule wurden auch an andern Kirchen ähnliche Institute gegründet, namentlich von Karl dem Grossen, unter denen die Schule zu Metz am berühmtesten war; auch wurde in den neuen Kathedralschulen der Fränkischen Kaiser auf die Erlernung der Musik grosse Sorgfalt gewandt. Ueber die Einrichtung der von Gregor gegründeten Anstalt haben uns spätere liturgische Schriftsteller der Franken Manches berichtet, dessen Glaubwürdigkeit der *Ordo Romanus* I. verbürgt.

Die Schule der Sänger lebte gemeinschaftlich unter einem

1) *Joh. Diac.* II, 6.: *Scholam cantorum constituit, eique cum nonnullis praediis duo habitacula, scilicet alterum sub gradibus basilicae beati Petri apostoli, alterum vero sub Lateranensis Patriarchii domibus fabricavit, ubi usque hodie lectus ejus, in quo recubans modulabatur, veneratione congrua cum authentico Antiphonario reservatur: quae videlicet loca per praecepti seriem subinterpositione anathematis ob ministerii quotidiani utrobique gratiam subdivisit.*

Aufseher, der den Namen *Primicerius* führte. Zu Sängern wurden nach dem Synodalbeschlusse Gregors Subdiakonen genommen (nach *Baronius ad a.* 1057 bestand die Schule in Rom aus sieben Subdiakonen, den sieben Regionen der Stadt entsprechend) — da den Diakonen das Singen verboten war. Spätere Päpste wichen indessen von dieser Vorschrift Gregors ab, indem es sich nicht nur findet, dass Diakonen und auch Presbyter das Amt eines Sängers verwaltet haben, sondern in noch späterer Zeit die *Primicerii* sogar mit *episcopalibus infulis* geschmückt wurden; ja selbst Bischöfe rechneten es sich zur Ehre, bei der Messe zu singen. Zu den Geschäften des Sängers oder Psalmisten, wie *Isidorus epist. ad Luitfridem* ihn nennt, gehörte es bei der Messe zu singen, nehmlich die Benediction (d. h. das *Benedicamus Domino*), die Laudes (nehmlich das *Alleluja* und *Christus regnat*), das *Sacrificium* oder Offertorium, die Responsoria, und was sonst noch vom Chor gesungen wurde. Ausser der Leitung des Gesanges lag es ihm ob, im Gesange zu unterrichten, besonders die Knaben, die den Chor bildeten, und von welchen die adeligen gewöhnlich zu Pagen des Papstes genommen wurden. Diese Sänger wurden bisweilen bedeutende Leute, wie z. B. Sergius I. und II. vorher Cantores gewesen waren. Es gab zwei Arten der Sänger, der *Praecentor* (*qui vocem praemittit in cantu*) und der *Succentor* (*qui subsequendo canendo respondet*). Der Präcentor, auch vorzugsweise *Cantor* genannt, leitete den Gesang des Chores, zeigte zu gewissen Zeiten die canonischen Lectionen an, veränderte die Chronologie des Passa nach dem Kalender, und führte das Verzeichniss der Sänger, Lectoren und Altardiener (cfr. *Ritus eccles. Laudun.* pars 4. cp. 1. bei Gerbert lib. 2. pars 1. cp. 2. §. 5.). Er unterrichtete vorzugsweise die Knaben, führte die Aufsicht über sie und bestimmte über ihre Aufnahme ins Orphanotrophium. An den grösseren Festtagen musste er mit dem Succentor den Chor dirigiren, diesen instruiren über die Gesangsstücke und den Anfang, und musste dem Bischof die Gesänge anzeigen, die dieser anzufangen hatte. Uebrigens waren seine Geschäfte an den einzelnen Kirchen verschieden. Allenthalben aber war das Amt desselben sehr wichtig und ehrenvoll, überall musste er den Introitus der Messe intoniren. Er selbst stand auf dem rechten

Chor, der Succentor auf dem linken, und jeder hatte seinen Chor unter sich. Mit besonderen Namen wurden benannt der erste der Schule: *primicerius*, der zweite: *secundicerius*, und der vierte, der sogenannte *Archiparaphronista*. Der Primicerius (*quasi primus in cera*) war das Haupt und der Vorsteher der Schule, daher er auch *capiscolus*, *magiscorus*, *magiscola* hiess: sein Amt war das ehrenvollste, und seiner Aufsicht waren in der Römischen Kirche die Akolythen, Exorcisten, Lectoren und Cantoren übergeben. Nächst ihm war besonders wichtig der Archiparaphronista, dessen Geschäfte als Präcentor wir schon angegeben haben. Der Primicerius ritt zu Pferde vor dem Papste, wenn dieser die Messe feierte (*Ord. Rom.* I. *n.* 2.), er nebst dem Secundicerius blieb bei demselben im Sekretarium und ordnete mit dem zweiten der Schule die Kleider des Papstes (*Ibid. n.* 5. u. 6.). Bei der Communion zeigte der Primicerius auf den Wink des Papstes den Bischöfen und Presbytern an, wann sie dem Volke das Abendmahl austheilen sollten (*Ibid. n.* 20.). Der Archiparaphronista machte dem Papste die Anzeige, wer singen und was gesungen werden sollte, er legte das Gebetbuch auf den Altar, auch war er bei der Austheilung des Brodes und Weines thätig [1]).

Ob Gregor schon den Mönchen befohlen habe, die Horas zu singen (wie *Herrgott de divin. offic.* lib. 4. aus einem Supplement des Amalarius behauptet, indem er sagt, es sei auf Befehl Gregors geschehen, *ut monachi varietates officiorum per annum communiter cum Romana ecclesia observarent*, d. h. dass sie das Hallelujah in der Septuagesima mit den Geistlichen wegliessen, in der Leidenszeit funfzehn Tage vor dem Passa in den Responsorien das *Gloria Patri* nicht sangen, drei Tage vor dem Passa bloss neun Psalmen und neun Lectio-

---

1) *Ord. Rom.* I. n. 14.: *Deinde ascendit subdiaconus sequens in scholam, accipit fontem de manu archiparaphronistae* (denn ein Sänger trug die Ampulle mit Wein, ein anderer das Wasser, das zum Weine gemischt werden sollte) *et defert archidiacono, et ille infundit faciens crucem in calice* (d. h. er goss das Wasser in der Gestalt eines Kreuzes in den Becher). In dem späteren *Ord. Rom.* V. n. 8. heisst es: *Rediens itaque a populo pontifex, accipiat oblationem scholae sine vino. — Cantor vero per juniorem suum* (d. h. einem der ihm untergebenen Knaben) *cannam cum aqua involutam mappula transmittat subdiacono, calicem in manu tenenti.*

nen gleich den Geistlichen lasen) ist wohl nicht so gewiss, als dass Gregor II. den Mönchen befahl, die canonischen Horas zu halten [1]). Gregor hat nachweislich solches nur den Geistlichen geboten [2]). In der Regel hielten zwei oder drei Presbyteren mit ebenso vielen andern Geistlichen die Horas. Frauen durften nach einem Gesetze des Gelasius nicht singen, obwohl man dieses später zuliess; strenger jedoch hielt man in älterer Zeit auf das Verbot, keine Castratenstimmen (*voces eviratae*) zuzulassen. Schon Ambrosius sagt: *Vox ipsa plena sit succi virilis, nihil foemineum sonet.*

Die Sänger mussten beständig auf den Wink des Papstes oder seines Archidiakonus achten, um von ihnen den Befehl zum Singen zu bekommen, namentlich war dieses das Amt des Archiparaphronista, der darum sein Auge beständig auf den Papst gerichtet hielt, und auch von ihm erfahren musste, wie viele Male er das Kyrieeleison repetiren sollte [3]).

---

1) An jedem Tage wurden gewisse Stunden zum göttlichen Lobe bestimmt, die erste, die dritte, weil Christus damals von Pilatus verurtheilt wurde, die sechste, weil er damals starb, die neunte, wegen des Erdbebens, dann auch des Morgens, Abends und in der Mitternacht, besonders in den Klöstern der Benedictinerobservanz. Auch an den Kathedralkirchen wurden diese acht canonischen Stunden gehalten. Drei hiessen *horae principales* nehmlich die *Vigiliae*, *Matutini* und *Vesperae*, die mit grösserer Feierlichkeit gesungen wurden, die andern fünf *horae minores*, „*quae sub humilitate sunt faciendae.*“ Nach *Radulph Tungr. prop.* 10. hat Gregor einzelne Psalmen als Antiphonien für diese Stunden angeordnet (cfr. *Walafr. Str.* cp. 25.); an den fünf kleineren Horas wurde aber nur eine Antiphonie gesungen. Pelagius II. soll es festgestellt haben, dass sieben canonische Horas von den Priestern gesungen würden.

2) So schreibt Gregor dem Bischof Augustinus (lib. XI. epist. 54.) *De clericorum stipendiis cogitandum est, et sub ecclesiastica regula sunt tenendi, ut bonis moribus vivant, et canendis psalmis invigilent.*

3) *Ord. Rom.* 1, n. 7.: *Deinde subdiaconus regionarius exiens ad regias* (d. h. die Thür der päpstlichen Sakristei) *dicit: Schola, respondet: Adsum. Et ille: Quis psallet? respondet: ille et ille. Et rediens ad Pontificem subdiaconus, porrigit ei mappulam, inclinans se ad genua illius et dicens: Servi Domini mei, talis subdiaconus regionarius leget Apostolum, et talis schola cantabit. Et postea non licet alterum mutare in loco lectoris vel cantoris. Quod si factum fuerit, archiparaphronista a Pontifice excommunicabitur* (d. h. er wird entlassen), *id est quartus scholae, qui semper Pontifici nuntiat de cantoribus. Quod cum nuntiatum fuerit, statim sequitur subdiaconus adstans ante faciem Pontificis, usque dum ei annuerit*

Durch solche von Gregor in Verbindung mit seinem Messritus getroffene Anstalten wurde der Cultus immer mehr mit äusserem Gepränge umgeben, und man hat Gregor deswegen wohl den Vater der Cärimonien genannt. Allein seine ursprüngliche erhabene Einfachheit hatte der christliche Gottesdienst schon seit mehren Jahrhunderten verloren; äusserliches Gepränge, ein prunkender Cärimoniendienst hatte schon vor ihm in der Kirche sich geltend gemacht. Je mehr die Kirche selbst verweltlichte, um so prachtvoller wurde der Gottesdienst. Gregor bildete nur das schon Gegebene in der vorhandenen Richtung aus. Ihm selbst ist es nicht zuzuschreiben, wenn die durch sein Ansehen in alle Kirchen des Occidents eingeführte Pracht des Römischen Gottesdienstes zu irrigen Vorstellungen über den Werth der Messe, sowie zu verkehrten dogmatischen Begriffen Anlass gab. Am wenigsten mag es getadelt werden, wenn er die Kunst zur Hebung des Gottesdienstes anwandte, und der Musik einen grösseren Einfluss verschaffte. Nicht an seinen Bemühungen um die Feier des Gottesdienstes, sondern an dem Mangel christlicher Einsicht und biblischen Glaubens lag es, wenn der spätere katholische Gottesdienst zu einem die wahre Andacht mehr hemmenden als fördernden Schauspiele sich gestaltete. Auch hat wohl nur die Opposition gegen Alles, was von Rom herrührte eine Richtung in der Protestantischen, besonders in der Reformirten Kirche hervorgerufen, die mit dem tändelnden und bloss die Sinne blendenden Gepränge im Cultus auch solche Elemente zurückwies, die nicht nur aus den christlichen Alterthum stammen, sondern auch für die Belebung und Erweckung der Andacht von dem förderlichsten Einflusse sind. Der Zukunft ist es aufbehalten, wieder gut zu machen, was versehen ist, wie denn auch in unserer Zeit immer mehr Stimmen sich hören lassen, die auf eine grössere Feierlichkeit des Gottesdienstes und eine der Idee des Cultus entsprechendere Li-

---

Pontifex ut psallant. Cui dum annuerit, statim egreditur ante fores secretarii, et dicit: Accendite. Qui dum accenderint, statim subdiaconus sequens tenens thymiamaterium aureum, pro foribus ponit incensum, ut pergat ante Pontificem. Et ille quartus scholae pervenit in presbyterio ad priorem scholae vel secundum sive tertium, inclinato capite dicit: Domne jubete u. s. w. Das Nähere später, wenn wir diesen *Ordo Romanus* I. selbst betrachten.

turgie in der Protestantischen Kirche dringen. Hier ist der Ort, die Kunst, wie sie aus der Religion stammt, so auch wieder zu ihr zurückzuführen und in ihrem Dienste zu adeln. Es ist hier keineswegs unsere Aufgabe, nachzuweisen, ob und in wieweit man sich dem von Gregor Gewirkten zuwenden könne und solle. — Die Anforderungen seiner Zeit und seiner Glaubensrichtung waren von der unsrigen sehr verschieden — das aber darf hier ausgesprochen werden, dass Gregor, wie er die Musik selbst durch seine Einrichtungen wesentlich gefördert hat, so auch in der Anwendung derselben auf den Cultus statt eines Rückschrittes vielmehr einen Fortschritt gemacht hat. Es wird dieses noch mehr erhellen aus dem, was wir jetzt weiter zu untersuchen haben, indem wir die Aenderungen betrachten, die Gregor in der Feier der Messe selbst getroffen hat.

Die Messe selbst und ihre wesentlichen Theile waren schon vor Gregor vorhanden, und wurden auch von ihm nicht verändert. In der ältesten Zeit der Kirche war die Feier des Abendmahles allerdings sehr einfach, bloss ein Segen des Presbyters oder Bischofs um Wein und Brod zu weihen, ohne Gesang und mit Vorlesungen aus der heiligen Schrift. Justin der Apologet (*Apol.* 1. c. 65. u. 67.) erwähnt schon eines gemeinschaftlichen Gebetes, worauf der Friedenskuss folgte, dann die Weihung von Brod und Wein, der Presbyter spricht ein Dankgebet, und das Volk sagt Amen. Dieses gemeinschaftliche Sprechen des Amen bildete sich auf naturgemässem Wege zu einem Gesange aus, und so erwähnen denn nicht nur sehr alte Liturgien der Responsionen des Volkes und des Gesanges, sondern auch Eusebius zu Psalm 101 sagt, dass mit Ausnahme der Fasten bei der Eucharistie Psalmen gesungen wurden, und Augustinus *Retract.* lib. 2. cp. 11. erwähnt der Sitte in Karthago, vor der Oblatio und während derselben Hymnen aus den Psalmen zu singen. Der *Introitus Missae* bestand schon früh, der Papst Cölestinus soll vor dem Abendmahle den Gesang des einhundertundfunfzigsten Psalmes als Antiphonie eingeführt haben, auf den das *Gloria Patri* folgte. Nach der alten Liturgie des Germanus begann die Feier des Abendmahles mit einer Antiphonie (der *Introitus* oder *Ingressa*), welche nebst dem *Gloria Patri* von dem ganzen Chore gesungen wurde. Nach dem Introitus wurde das *pax vobis* gesprochen, der Diakonus sprach

orate und das Volk sprach dreimal ***Kyrie eleison***, woraus bald ein Gesang wurde. Mit dem Kyrieeleison wurde nach Chrysostomus (***Homil. in Jesaiam***) das ***Gloria in excelsis Deo*** verbunden, als dessen Urheber Hilarius, Lucianus, Symmachus, Damasus, Telesphorus angegeben werden. Nach der Begrüssung des ***pax vobiscum***, woraus später ***Dominus sit vobiscum*** wurde, antwortete das Volk einstimmig: ***et cum Spiritu tuo*** (***Chrysost. hom.* 33. *in Matth.***), wie denn in früherer Zeit das Volk häufig da antwortete, wo später der Chor der Geistlichen eintrat. Nach der Collecte sang der Chor ***Sanctus*** mit der Antwort ***Amen***, dann folgte der Gesang des Zacharias: ***Benedictus Dominus Deus Israel***, nur mit Ausnahme der Fasten, und darauf folgte das Lesen der heiligen Schrift. Zwischen der epistolischen und evangelischen Vorlesung wurde bis zum sechsten Jahrhundert ein ganzer Psalm von dem Volke gesungen: der Leser gab vom Pulte den Titel des Psalmes an, sang dann jeden Vers vor, und die Gemeinde sang nach. In Spanien wurde statt dieses Psalmes der Gesang der drei Knaben gesungen, der in Rom bloss viermal im Jahre gesungen wurde: anderswo sang man vor der Lectio das Trishagion und dann zwischen den beiden Lectionen nichts. Ueberhaupt war in diesen und ähnlichen Dingen im christlichen Alterthum die grösste Verschiedenheit in den einzelnen Kirchen. Auch das Hallelujah wurde schon früh gesungen, nach der Ambrosianischen Liturgie, der hierin die Römische folgte, nach der Lesung aus den Propheten. Das Symbolum dagegen, wenn auch früher bei den Griechen, wurde erst in späterer Zeit in der Römischen Kirche bei der Messe angewandt. Sehr alt war die Sitte, dass während das Volk seine Gaben auf den Altar legte, das sogenannte Offertorium (auch ***sonus***, und ***Praefatio*** genannt) gesungen wurde. Cyprianus sagt ***de oratione dominica: Sacerdos ante orationem, Praefatione praemissa, parat fratrum mentes dicendo: Sursum corda, ut, dum respondet plebs: Habemus ad Dominum, admoneatur, nihil aliud se quam Dominum cogitare debere.*** Die Worte der Acclamation und Responsion waren schon in sehr früher Zeit dieselben, welche noch bis heute üblich sind. Die ***Consecratio*** geschah unter Gebet mit lauter Stimme und in einem höheren Tone, ursprünglich ein freier Erguss des Ad-

ministrirenden, später nach einer bestimmten, aber in den verschiedenen Liturgien verschiedenen Weihformel. Das Vaterunser war allgemein beim Abendmahl üblich, aber hier sprach es das Volk, dort der Priester, und das Volk dann Amen, dort Priester und Volk zusammen oder abwechselnd. Während der Communion wurde der dreiunddreissigste Psalm gesprochen und zwar bei dem Brechen des Brodes der Vers: *gustate et videte, quam suavis est Dominus* gesungen. Auch das Schlusswort des Diakonus: *Ite missa est*, ist sehr alt. Cfr. über die Feier der Messe in der ältesten Zeit der Kirche *Gerbert* lib. 1. cp. 2. *Tom* 1. pg. 94—127. *Dr. Brenner* Geschichtl. Darstellg. d. Verrichtg. u. Ausspendg. d. Eucharistie, von Christus bis auf unsere Zeiten u. s. w. Bamberg 1824.

Die Hauptbestandtheile der späteren Messe und die Art ihrer Feier waren also schon in den ersten vier Jahrhunderten bestimmt, so dass Gregor hierin nichts Neues geleistet hat. Ueber die Veränderungen, die er getroffen hat, spricht er sich selbst aus in einem Briefe an den Erzbischof Johannes von Syrakus (lib. IX. epist. 12.). Einige Anhänger des Römischen Stuhles hatten Gregor vorgeworfen, dass er bei seinen Einrichtungen in der Römischen Kirche sich nach der Kirche in Constantinopel richte und die Frage aufgeworfen: wie er doch die Kirche zu Constantinopel zu unterdrücken unternehme, da er in Allem ihrer Gewohnheit folge? So lasse er das Hallelujah singen auch ausser der Zeit der Pentekoste, er lasse die Subdiakonen ohne feierliche Kleidung (*spoliati*) einhergehen, er lasse das Kyrieeleison sprechen und das Gebet des Herrn bald nach dem Canon. Gregor vertheidigt sich gegen diese Beschuldigung: *Nam ut alleluja hic diceretur, de Jerosolymorum Ecclesia ex beati Hieronymi traditione tempore beatae memoriae Damasi Papae traditur tractum: et ideo magis in hac re illam consuetudinem amputavimus, quae hic a Graecis fuerat tradita. Subdiaconos autem ut spoliatos procedere facerem, antiqua consuetudo Ecclesiae fuit. Sed placuit cuidam nostro Pontifici, nescio cui, qui eos vestitos procedere praecepit. — Kyrie eleison autem nos neque diximus neque dicimus, sicut a Graecis dicitur: quia in Graecis simul omnes dicunt, apud nos autem a Clericis dicitur, et a populo respondetur, et totidem vi-*

cibus etiam Christe eleison dicitur, quod apud Graecos nullo modo dicitur. In quotidianis autem Missis aliqua, quae dici solent, tacemus, tantummodo Kyrie eleison et Christe eleison dicimus, ut in his deprecationis vocibus paulo diutius occupemur. Orationem vero Dominicam idcirco mox post precem dicimus: quia mos Apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent. Et valde mihi inconveniens visum est, ut precem, quam scholasticus composuerat, super oblationem diceremus, et ipsam traditionem, quam redemtor noster composuit, super ejus corpus et sanguinem non diceremus. Sed et Dominica oratio apud Graecos ab omni populo dicitur, apud nos vero a solo sacerdote. Zu diesem Zeugnisse Gregors selbst kommen noch andere aus späterer Zeit, die zugleich anderer Aenderungen gedenken. Von diesen ist das bedeutendste, welches nach dem *Benizo* Muratori *Antiq. Ital. Tom.* III. pg. 604. (*Gerbert Tom.* I. pg. 360.) anführt: *Beatus vero Gregorius primus in Romana ecclesia instituit, ut antiphona, quae vocatur Introitus, ad mulcendum audientium animos decantaretur, et hoc a Mediolanensi habuit ecclesia. Deinde Kyrie eleison a clero novies decantari, et post apostolum Gradale et Alleluja, excepto a Septuagesima usque ad Pascha: in quo tempore Tractus cantari constituit. Lectoque evangelio, dum oblationes offeruntur, Offertorium decantari instituit. Addidit praeterea in canone: Diesque nostros etc. Addidit etiam: Praeceptis salutaribus moniti etc. Et constituit, ut hoc cum dominica oratione super Eucharistiam alta voce a sacerdote decantaretur, ut sequens oratio, quae sic incipit: libera nos Domine ab omnibus malis, quae ante eum alta voce decantabatur, secrete diceretur. Et post fractionem Eucharistiae, postquam communicaverint, antiphonam, quam vocant post communionem, decantari instituit.* Nach *Radulph. prop.* 10. hat Gregor zu den einzelnen Psalmen an den Vigilien, Matutinen und Vespern Antiphonien geordnet [1]).

1) Es gab schon in der älteren Zeit der Kirche eine doppelte Art des Kirchengesanges, die Antiphone und das Responsorium, darin

Den Anfang der Messe bildete die Antiphonie des Introitus, so genannt, weil während des Gesanges desselben der Prie-

---

unterschieden, dass in den Responsorien nur Einer den Vers sang, in den Antiphonen dagegen die Chöre mit den Versen im Gesange wechselten. Zu den Antiphonien gehörte nach der Römischen Liturgie der Introitus, das Offertorium und die Postcommunio, nach dem Ambrosianischen Ritus die *psallenda*, *ingressa*, *antiphonae post evangelium*, *offerenda*, *confractio*, *transitorium*. Antiphone hiess aber auch eine kurze Sentenz, die vor einem Psalm oder mehreren Versen in derselben Melodie als der Gesang vorhergesungen, und dann als eine Art Refrain am Ende des Psalmes oder nach einigen Versen wiederholt wurde. Aehnlich kommen im Hohenliede solche Refrainverse vor, z. B. cp. 2, v. 7. = 3, 5. 8, 4; ebenfalls 2, 16. = 6, 2. 7, 10. Gregor erwähnt dieser Sitte *Dialog*. IV. cp. 35.: *Vocatis fratribus coram se, psallere praecepit, quibus tamen antiphonam ipse per semetipsum imposuit* (d. h. er schickte einen Vers dem zu singenden Psalm voraus und gab darin dessen Melodie an) *dicens:* (*Ps*. 117, *v*. 19.). „*Aperite mihi portas justitiae, et ingressus in eas confitebor Domino; haec porta Domini, justi intrabunt per eam.*“ *Cumque coram eo assistente fratres psallerent* u. s. w. Die Wiederholung der Antiphone bestand darin, dass entweder derselbe Vers (*versus interpositus singulis versibus psalmi*) wieder gesungen, oder mehre Antiphonen zusammengesungen wurden. Auch war ein Unterschied zwischen *Antiphona* und *Antiphonus*: erstere ein Vers, der einem Psalm zugefügt ist, letzterer einige Verse des Psalmes selbst, auf welche von dem andern Chor immer dieselbe Antwort erfolgte. Später hiess Antiphone bloss ein einzelner Vers, auch wenn er nicht vor oder nach einem Psalm gesungen wurde. Nicht überall und bei jedem einzelnen Verse der Psalmen waren Antiphonen, sondern nur an besonderen Zeiten, besonders an grösseren Festen, wenn die Messe mit aller Feierlichkeit gehalten wurde, pflegten sie gesungen zu werden. — In den Responsorien sang nur Einer den Vers, und die andern wiederholten ihn. Wenn nur Einer sang, ohne dass der Chor antwortete, so hiess dieses *Tractus*. In der Römischen Kirche pflegten die Responsoria von zwei Sängern gesungen zu werden, worauf der Primicerius mit dem Chor antwortete. So geschah es bei dem Graduale: *Christus factus est pro nobis obediens*. In einer spätern mir zu Gesicht gekommenen Messe singt indessen der erste Chor vierstimmig in *Fdur: Christus factus est pro nobis obediens*, der zweite Chor wiederholt es in anderen Noten vierstimmig; darauf der erste Chor: *obediens usque ad mortem*. Der zweite: *mortem autem crucis* und nun beide Chöre zusammen *mortem autem crucis*. In späteren Zeiten wurde also der Gesang dieses Graduale bedeutend verändert. Eine Art von Responsorium waren die sogenannten *versoria*, deren in dem *liber responsalis ed. Bened. Tom*. III. pg. 790 gedacht wird: „*Super Psalm. in Evangelium et versoria, et in Sanctorum, alleluja, dicenda sunt, item Antiph. de resurrectione Domini, ubicunque volueris*. Es waren dies die *versus declinatorii*, welche den Gesang der Psalmen beschlossen und

ster vor den Altar trat. Seit Cölestinus wurde ein ganzer Psalm zum Introitus gesungen, auf den das *Gloria Patri* folgte. Gregor hat mit dem Gesange des Introitus eine Aenderung vorgenommen, indem er nicht nur zu dem im Ambrosianischen Officium gebräuchlichen noch viele Introitus aus den Psalmen hinzufügte, sondern der Introitus mit dem Verse und dem Psalme *Gloria Patri* und der *repetitio* gesungen wurde. In dem Gregor zugeschriebenen Antiphonarium werden auch zum Introitus beständig zwei Verse aus dem Psalm angeführt, von welchen der erste Vers der Introitus selbst war, nehmlich die Antiphonie, und der zweite, der gewöhnlich aus demselben Psalm genommen wurde, woraus der Introitus bestand, der *versus Introitus* hiess. Ob nun Gregor diesen *versus Introitus* hinzugefügt habe, (wofür *Radulph. prop.* 23. *in Romano officio Introitus cantatur cum versu et psalmo Gloria Patri et repetitione* zu sprechen scheint) oder ob er den früher gesungenen ganzen Psalm bis auf Einen Vers, wie sich später findet, verkürzet habe (was vielleicht *Durandus ration.* lib. 4. cp. 5. bei *Gerbert Tom* 1. pg. 342. mit den Worten: *Gregorius enim Introitum Missae cum cantu ordinavit, et unum versum de illo psalmo, qui cantabatur, retinuit,* sagen will), lässt sich wohl nicht mehr entscheiden. An den Hauptfesten wurden bei dem Introitus Tropen gesungen. Eine solche Trope war später bei der Adventsfeier das Lob auf die musikalischen Verdienste Gregors.

Nach dem Introitus folgte das Kyrie eleison, auch *Rogus Dei* genannt. Aus dem oben angeführten Briefe IX. epist. 12.

---

mit zum Altar gewandten Gesichte gesungen wurden. — Eine dritte Gesangsart war der *Tropus*, d. h. ein Vers, der vor, während und nach andern Kirchengesängen gesungen wurde, auch *Prosae* genannt, weil sie kein Metrum hatten, oder *Sequentiae*, weil sie der Lectio aus dem Apostolus folgten. Gregor soll zuerst solche Tropen eingeführt haben. Ein Beispiel eines solchen Tropus findet sich vor dem Introitus am Feste der Geburt des Herrn: *Puer natus est* u. s. w. Der Tropus heisst: *Ecce adest, de quo prophetae cecinerunt dicentes: Puer natus est* etc. (*Gerbert Tom.* 1. pg. 342.). Diese Tropen sind jedenfalls schon im achten Jahrhundert in der Kirche gebräuchlich gewesen, da Karl der Grosse, dem sie in Rom sehr gefielen, sie durch Alcuin in die Fränkische Kirche einführen liess.

erhellt, dass die Einführung desselben bei der Messe nicht von Gregor herrührt, wie man fälschlich im Mittelalter glaubte, sondern nur die Aenderung, dass es bloss von Geistlichen gesungen und vom Volke respondirt, und ebenso oft *Christe eleison* gesungen wurde. Das Kyrie eleison wurde öfter wiederholt, ob es aber eine Einrichtung Gregors sei, dass es neunmal wiederholt werden sollte, ist wohl sehr zweifelhaft, da nach *Ord. Rom.* I. der Archiparaphronista auf den Papst achten musste, wie oft er das Kyrie wiederholen lassen wollte. Gregor liess das Kyrie eleison auch ausser der Messe bei jener Litanei auf den Strassen singen, die zur Abhülfe der Pest in Rom gehalten wurde; seitdem wurde es überall bei den Litaneien gesungen.

Nach dem Kyrie eleison folgte das *Gloria in excelsis*, welches der Priester (nehmlich der Bischof an den Sonn- und Festtagen, der Presbyter bloss am Passa) mit zum Volke gewandten Antlitz begann, und der Chor fortführte. Ueber die Aenderungen, die hier Gregor eingeführt hat, ist nichts sicheres auszumachen, wenn auch namentlich über die Zeit, wann und wie es gesungen werden sollte, verschiedene Vorschriften vorhanden sind: ebenso wenig, welche Einrichtungen Gregor in den mit Gesang untermischten Lectionen der Heiligen Schrift getroffen hat, obwohl sich darin der Ambrosianische von dem Römischen Ritus unterscheidet, dass in jener drei, aus den Propheten, den Episteln und dem Evangelium, in dieser nur zwei Lectionen vorkommen. Zwischen den beiden Lectionen war das Graduale und Hallelujah, welches Gregor aus dem Ambrosianischen Ritus entlehnte, indem er zu den dort vorkommenden noch andere hinzufügte. Das Graduale wurde nicht immer gesungen, sondern statt desselben zu gewissen Zeiten der Tractus, ohne Unterbrechung durch Responsorien. Der Tractus bestand aus mehren Versen, oder gar aus ganzen Psalmen: er wurde nie mit dem Hallelujah zusammen gesungen, weil er eine Art von Trauergesang war. Dass die verschiedenen Tractus in den plagalischen Kirchentönen gesungen wurden, kann auf einen Gregorianischen Ursprung deuten, wie denn auch der *Ord. Rom.* I. dieselben schon erwähnt. Das Hallelujah liess Gregor mit Ausnahme der Zeit der Pentekoste immer bei der Messe singen, da es vorher in Rom bloss im *tempus paschale*, das funfzig Tage umfasste, gesungen wurde. Das Symbolum, wel-

ches später nach der Lesung des Evangelium gesungen wurde, kommt zu Gregors Zeit noch nicht vor. Statt dessen folgte gleich auf die Lectio das Offertorium, welches Gregor aus dem Ambrosianischen Ritus entlehnte. Er liess einen ganzen Psalm mit einer Antiphone singen. Später fiel der Psalm weg und es blieb nur die Antiphone noch (*Brenner* Geschichtl. Darstellg. d. Verricht. u. Ausspendg. d. Eucharistie pg. 128.). Nach beendetem Offertorium folgte ein stilles Gebet *super oblata*, dann sprach der Priester laut: *Per omnia saecula saeculorum*, Alle antworteten: *Amen*, der Priester darauf *Dominus vobiscum*, die Antwort: *Et cum spiritu tuo*. Darauf *Sursum corda* mit der Antwort: *Habemus ad Dominum*. Dieses, schon seit längerer Zeit in der Kirche üblich, behielt Gregor bei, ohne etwas darin zu ändern.

Nun folgte die *Praefatio* (im Gallischen *contestatio*, im Gothischen Sakramentarium *immolatio* genannt) mit den Worten: *Vere dignum et justum est* u. s. w. und an dessen Ende der *Hymnus victorialis*: *Sanctus*, *sanctus*, *sanctus Dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt coeli et terra gloria tua. Osanna in excelsis. Benedictus qui venit in nomine Dei. Osanna in excelsis.* Gregor hat nur für die wichtigsten Feste und Zeiten verschiedene Präfationen, für die übrigen Messen aber nur eine einzige. Die vielen Präfationen im Sacr. des *Menardus* sind späteren Ursprungs. Pelagius II. (*Baron. ad a.* 590) soll ihre Zahl auf neun festgesetzt haben, nehmlich die erste für die *Albi paschales*, die zweite *in ascensione Domini*, die dritte *de Pentecoste*, die vierte *de natali Domini*, die fünfte *in apparitione Domini*, die sechste *de apostolo*, die siebente *de sancta Trinitate*, die achte *de cruce* und die neunte *de jejunio in Quadragesima*, dieselben Präfationen, die sich im Sacr. Gregors finden, allein diese Nachricht verdient wenig Glauben, da sie auf einem untergeschobenen Briefe beruht. Indessen findet sich eine grössere Anzahl vor, und die Recension des Gregorianischen Sakramentarium von Albinus hat noch viele neue hinzugefügt.

An den Gesang des *Sanctus* schloss sich der Canon, den Gregor aus dem Gelasianischen Sakramentarium nahm. Bei dem Canon wurden zwei Gebete gesprochen, eines über die *Diptychi* d. h. zwei Tabellen, auf denen die Namen der Lebenden

und Todten geschrieben waren, welche bei der Messe erwähnt wurden, das andere nach der Lesung der Namen. Dieser Sitte gedenkt Gregor als einer alten lib. IV. epist. 39. Bei der Consecration führte Gregor das Vaterunser ein, liess es aber bloss von den Geistlichen sprechen, während bei den Griechen und in Gallien (*Greg. Tour. de mirac. S. Martini* II, 30.) das ganze Volk dieses Gebet sprach. Nach dem Vaterunser, wobei die Doxologie ausgelassen wurde, folgte das Gebet *libera nos*, welches der Priester leise betete (*interveniente nullo sono*).

Wir haben damit in Kurzem diejenigen Theile der Messe zusammengestellt, bei denen wir nach den uns zu Gebote stehenden Quellen von Gregor getroffenene Aenderungen oder Bestimmungen gefunden haben. Die Römische Liturgie unterschied sich in der Feier der Messe bedeutend sowohl von der Ambrosianischen, als der Gallischen, und Gothischen, deren uns noch mehre aufbewahrt sind. Gregor gilt als der Urheber der in der Römischen Liturgie gegebenen Messanordnungen; mit wie grossem Rechte aber, lässt sich im Einzelnen wohl schwerlich bestimmen, da sowohl die verschiedenen Liturgien der Römischen Kirche selbst von einander bedeutend abweichen, als auch jede weitere Nachweisung fehlt, ob das Uebliche auch von Gregor herrührt. Von manchen wenigstens ist eine spätere Einführung erweislich, z. B. von dem Symbolum, und dem Gesange *Agnus Dei*, welchen der Papst Sergius I. im Jahre 688 bei der Communion anordnete. Es fehlt darum die rechte Anschauung der Messe, wie sie nach den ursprünglichen Einrichtungen Gregors gefeiert werden sollte. Um indessen unsern Lesern ein klares Bild von der Feier der Messe in der älteren Römischen Kirche seit den Gregorianischen Anordnungen nicht vorzuhalten, wollen wir ein solches entwerfen mit Zugrundelegung des *Ordo Romanus* I., den *Mabillon* in seinem *Musaeum Italicum Tom.* II. herausgegeben hat, abgedruckt bei *Muratori Vet. liturg. Rom. Tom.* II. pg. 969 ff. Diese Beschreibung der Liturgie trägt offenbar das Gepräge eines sehr hohen Alters, und soll nach Mabillon's Vermuthung der Ritus der päpstlichen Messe sein, wie er zur Zeit Gregor des Grossen und nach seinen Einrichtungen gehalten wurde, nur mit Hinzufügung eines späteren Abschnittes von *n.* 24—28. Muratori freilich meint, dass dieser *Ordo* erst zur Zeit Pipin des Kleinen verfasst ist,

und es lässt sich auch nicht leugnen, dass Einiges von späterem Ursprunge darin enthalten ist. Allein das Zeugniss des *Amalarius* Bischof von Metz in seinem *liber de eccles. Officiis* spricht für ein höheres Alter, und der Inhalt zeigt, verglichen mit den ächten Stücken des Gregorianischen Sakramentarium, dass er im Wesentlichen die Beschreibung der von Gregor angeordneten Messfeier enthält.

Nach dem *Ordo Romanus* I. ist Rom in sieben kirchliche Districte eingetheilt, deren jeder seine Diakonen und seine bestimmte regelmässig abwechselnde Dienstzeit hat. Bei der Feier der Messe am Passa und den andern Hauptfesten gingen die Akolythen der dritten Region und alle Defensoren vor dem Papst nach der Kirche, wo die Messe gefeiert werden sollte. Verschiedene Reitknechte ritten auf der rechten und linken Seite. In mehren Abtheilungen ritten vor dem Papst die Diakonen, der Primicerius, zwei Notare, der Defensor und der Subdiakonus *regionarius*. Dann kam der Papst zu Pferde und hinter ihm ritt der *Vicedominus*, der *Vestiarius*, der *Nomenculator* (der zum Gastmahl des Papstes einlud) und der *Sacellarius*. Ein Akolyth ging zu Fuss vor dem Pferde des Papstes mit dem heiligen Chrisma in der Hand und der Ampulle. Hinter seinem Pferde trug ein Subdiakonus den Apostolus und der Archidiakonus das versiegelte Evangelium. Akolythen trugen das Handtuch, den Becher, die *pugillaris* (d. h. die Feder, womit man den consecrirten Wein aus dem Becher schöpfte), die *gemelliones argenteos* (d. h. Gefässe, womit das Wasser über die Hände des Papstes gegossen wurde), das silberne und goldene *colatorium* (ein Gefäss, einem Trichter ähnlich, wodurch der Wein aus der Ampulle in den Becher gegossen wurde), das Cantatorium und die anderen zur Feier der Messe dienenden Gefässe.

In der Kirche, wo die Messe gehalten werden sollte, sassen die übrigen Geistlichen, welche nicht im Gefolge des Papstes waren, nebst Krucifixträgern im Presbyterium, die Bischöfe links, und die Presbyter rechts für die Eintretenden: so dass der Papst, wenn er sich auf seinem Sitze niedergelassen hat, die Bischöfe an seiner rechten Seite hat. Sobald der Papst in die Kirche eingetreten ist, geht er ins Sekretarium und setzt sich nieder. Die Diakonen begrüssen ihn und entfernen sich,

während das Siegel von dem Evangelium abgenommen wird, welches letztere dann von einem Akolyth ins Presbyterium getragen und dann von dem voraufgehenden Subdiakonus auf den Altar gelegt wird. (Durch den Altar wird Jerusalem bezeichnet, wo das Evangelium zuerst gelehrt wurde: *Missa* aus einem Codex des Priorates *Sanssense* bei Velocasses von *Johannes Abrincacensis* † 1079.). Unter dem Beistande der Subdiakonen bekleidet sich der Papst mit dem Messgewande (nehmlich der *plicata*, der *linea*, dem *cingulum*, dem *anagolajum*, der *linea dalmatica*, der *major dalmatica* und der *planeta*). Der Primicerius und Secundicerius ordnen seine Kleider und legen sie in die gehörigen Falten, und darauf wird das Pallium angezogen.

Nun geht der Subdiakonus *regionarius* zur Thür der Sakristei und ruft nach der Schule; der Archiparaphronista verkündigt, wer den Apostolus lesen und welche Schule singen soll und nach einem Wink des Subdiakonus verkündigt er den Sängern den Anfang. Die Sänger gehen dann vor den Altar und stellen sich in zwei Reihen auf, der Prior der Schule beginnt die Antiphonie *ad Introitum*, und nun erhebt sich der Papst und geht zum Altar, an der rechten Seite der Archidiakonus, an der linken ein anderer. Vor ihm geht der Subdiakonus *sequens* mit dem Weihrauchgefäss und sieben Akolythen der Region, die den Dienst hat, mit sieben angezündeten Wachskerzen. Zwei Akolythe halten die offne Kapsel mit der *Sancta* (d. h. der Eucharistie), welche der Subdiakonus *sequens* dem Papst zeigt. Dieser verneigt sein Haupt vor ihr, und lässt das Ueberflüssige in das *Conditorium* (d. h. ein Gefäss, worin man die Eucharistie aufbewahrte), legen. Darauf geht er weiter. Ehe er zur Schule kommt, theilen sich die Kerzenträger, viere gehen zur rechten und drei zur linken Seite [1]). Der Papst geht

1) Die Kerzenträger halten bis zum Kyrie eleison die Kerzen von Süden nach Norden. Eine dritte Kerze steht in der Mitte, denn der Herr ist zugegen, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind. Bei dem Kyrie eleison werden die Kerzen weggestellt, weil wir bei der Anbetung des Herrn uns vom Herzen demüthigen müssen. Wenn der Presbyter das Volk begrüsst, werden sie wieder gehalten. Nach dem beendeten Gebet stellen die Träger sie von Osten nach Westen, denn

nun zum Altar, verneigt gegen ihn sein Haupt, macht ein Kreuz auf seiner Stirn und giebt den Friedenskuss den sieben Bischöfen, die den Wochendienst haben, dem Archipresbyter und allen Diakonen. Darauf winkt er dem Prior der Schule, dass er das *Gloria* singe. Während dessen legt der Archiparaphronista das Oratorium auf den Altar, der Papst betet über dasselbe bis zu der Wiederholung der Antiphonie *ad Introit.* (*ad repetitionem versus*). Bei den Worten: *Sicut erat in principio* küssen die Diakonen je zwei und zwei die Hörner des Altars, der Papst küsst das Evangelium auf dem Altar und geht nach seinem Sitze, bleibt dort aber nach Osten gewandt stehen.

Nun stimmt die Schule das *Kyrie eleison* an und der Archiparaphronista achtet auf den Papst, der ihm zuwinkt, wenn er die Zahl der Litanie verändern soll; denn es stand bei dem Papste, wie oft es gesungen werden sollte. Nach dem Ende desselben wendet sich der Papst gegen das Volk, und beginnt allein das *Gloria in excelsis Deo,* (welches schon seit alter Zeit mit den Noten *c. d. f. f. f. e. f. g. e., g. f. e. e.* gesungen sein soll) und dreht sich nach Osten. (Nach *Ord. Rom.* II. *n.* 6. [1]) antwortet der ganze Chor: *et in terra pax hominibus*). Dann wendet er sich abermals zum Volke und spricht: *Pax vobis,* und nach Osten gewandt: *Oremus.* Jetzt folgt das Gebet der sogenannten Collecte [2]). Erst nach dem Ende des Gebetes setzt sich der Papst.

Nun besteigen die Subdiakonen den Altar und stellen sich an der linken und rechten Seite desselben auf. Der Papst winkt den Bischöfen und Presbytern, sich zu setzen. Der Subdiakonus,

---

durch beide Testamente werden die vier Welttheile erleuchtet. Die sieben Leuchter an Festtagen bezeichnen die sieben Gaben des heiligen Geistes. *Missa Joh. Abrinc.*

1) Der *Ordo Rom.* 2. ist nicht so ausführlich als der erste. Nach der Meinung Einiger soll er der von Gregor verbesserte *Ordo Gelasianus* sein, doch scheint er, obwohl er nur in wenigen Stücken von dem *Ord.* I. abweicht, jünger als derselbe zu sein. Amalarius hat ihn indessen schon gekannt und erläutert, und Micrologus, ihn bei seiner Beschreibung des alten römischen Ritus zum Grunde gelegt.

2) *Ord. Rom.* 2, 6. *Tunc tolluntur cereostata de loco, in quo prius steterant, ut ponantur in una linea ab oriente in occidentem, per mediam ecclesiam.*

welcher lesen soll, geht zum Pult und lieset den Apostolus. Wenn er fertig ist, steigt der Cantor mit dem *Cantatorium* (später *gradale* genannt) eben so hoch als der Lector und sagt die *responsio*. Er fängt allein an, und alle antworten im Chor. Nehmlich der Cantor sang erst einen Vers vor, und der Chor oder das Volk wiederholte ihn. Dieser Gesang hiess später *gradalis*, weil er auf dem Pulte gesungen wurde. Zu bestimmter Zeit wurde das Hallelujah gesungen, sonst der Tractus.

Darauf küsst der Diakonus, der das Evangelium lieset, schweigend die Füsse des Papstes, und dieser sagt zu ihm: *Dominus sit in corde tuo et in labiis tuis*. Der Diakonus geht zum Altar, küsst das Evangelium und nimmt den Codex in seine Hand. Zwei Subdiakonen gehen mit angezündetem Weihrauch vor ihm, und vor ihnen zwei Akolythen mit zwei brennenden Wachskerzen. Wenn sie an das Pult kommen, theilen sich die Akolythe zu beiden Seiten, und lassen die Subdiakonen und den Diakonus hindurchgehen. Der Diakonus legt das Evangelium auf seinen linken Arm, damit ein Subdiakonus ihm die Stelle aufschlage, wo das Lesezeichen liegt. Dann steigt er an den Ort, wo er lesen soll, nach Mittag gewandt (*Ord. Rom.* 2, 8.), weil im Norden die Frauen sassen: später nach Norden gewandt, weil der Norden die ungläubigen Völker bedeutete, denen das Evangelium verkündigt wurde (*Missa Joh. Abrinc.*). Die beiden Subdiakonen standen unten an den Stufen des Pultes [1]). Nach Verlesung des Evangeliums steigt der Diakonus vom Pulte hinunter, der Subdiakonus, der das Evangelium vorher geöffnet hat, nimmt es ihm ab und giebt es dem Subdiakonus *sequens*, der es vor der Brust über die Planeta haltend dem Papste, Clerus und Volk zum Küssen reicht. Darauf wird

1) Nach *Ord. Rom.* 2, 8. steigt der Diakonus auf eine höhere Stufe, als worauf der Apostolus verlesen wurde und spricht: *Dominus vobiscum. Resp.: Et cum spiritu tuo.* Bei diesen Worten wenden sich Papst, Clerus und Volk alle nach Osten. Wenn der Diakonus spricht: *Sequentia sancti evangelii secundum M. u. s. w.* macht er das Zeichen des Kreuzes auf seiner Stirn, und dasselbe thun Papst, Clerus und Volk. Die Stöcke, worauf man sich bei dem Stehen zu stützen pflegte, werden weggesetzt, alle Kopfbedeckung abgenommen, die Kerzen weggestellt. Nach Vorlesung des Evangelium erfolgt ein abermaliges Bezeichnen mit dem Kreuze.

es wieder in die Kapsel gelegt, versiegelt und nach dem Lateran getragen [1]).

Während nun die Sänger das Offertorium mit seinen Versen singen, geht der Papst ins Senatorium, um die Oblationen der Vornehmen zu empfangen. Der Archidiakonus nimmt ihm die Oblaten (*amulae*) ab und giesst sie in einen grösseren Becher, den der Subdiakonus *region.* hält, von wo sie auf eine Leinewand gelegt werden. Nachher empfängt der Papst die Oblaten des Primicerius und Secundicerius, des Primicerius der Defensoren und geht dann nach der Seite der Frauen.

Nach empfangenen Oblationen geht der Papst zu seinem Sitze zurück und wäscht seine Hände. Der Archidiakonus, der ebenfalls seine Hände wäscht, geht auf einen Wink des Papstes und legt die ihm von den Subdiakonen überreichten Oblaten auf den Altar. Der Subdiakonus *sequens* steigt zur Schule, empfängt das Wasser aus der Hand des Archiparaphronista und reicht es dem Archidiakonus, der es in Gestalt eines Kreuzes in den Becher giesst. Dann gehen die Diakonen zum Papst [2]).

Nun erhebt sich der Papst von seinem Sitze, während die Sänger noch immer singen, geht zum Altar, betet, begrüsst ihn und empfängt von dem Archidiakonus zwei Oblaten. Während er sie auf den Altar legt, setzt der Archidiakonus den Becher neben der Oblate des Papstes zur rechten Seite. Der Papst verneigt sich etwas vor dem Altar, blickt nach der Schule und winkt ihr, dass sie schweigen soll.

Jetzt beginnt die Präfatio. Die Bischöfe und Presbyter

1) Nach *Ord. Rom.* 2, 9. folgt jetzt das Symbolum, nach *Rom.* 1. das Offertorium ohne Symbolum, so auch in der *Missa Ratoldi* und *Missa Joh. Abrinc.* Micrologus, der dem zweiten *Ordo* folgt, hat auch nichts vom Symbolum. Man könnte daher versucht sein, anzunehmen, dass diese Stelle interpolirt wäre, wenn nicht Amalarius in seiner *Ecloga* sie erwähnte.

2) Der Cantor bringt an Festtagen dem Diakonus Wasser mit Leinewand bedeckt, welches er mit dem Wein vermischt. Denn durch die süsse Melodie des Sängers wird das Volk mit frommer Ergebung und göttlicher Liebe entzündet, und kommt so zum Herrn und bildet mit ihm Einen Körper. Der Wein bezeichnet Christum, das Wasser das Volk, die Leinewand die Arbeit des Sängers, der das Volk von schlechten Gedanken befreit, das mit Wein gemischte Wasser ist das Christi zugethane Volk. *Missa Joh. Abrinc.*

stellen sich hinter den Papst, der Archidiakons an ihrer rechten, der zweite Diakonus an ihrer linken Seite. Die Subdiakonen gehen in den Rücken des Altars (*retro altare*), indem sie auf den Papst blicken, damit sie, wenn er sagt: ***Per omnia saecula***, oder ***Dominus vobiscum***, oder ***sursum corda***, oder das ***gratias***, aufrechtstehend respondiren, bis sie nach dem Ende der Präfatio, wobei sie zweimal das Hosianna repetiren, das ***Sanctus*** anfangen. Wenn dieses beendet ist, steht der Papst allein auf, während die Bischöfe, Presbyter, Diakonen, Subdiakonen verneigt bleiben, und beginnt den Canon (*tacite* nach *Ord. Rom.* 2, 1. *a.*)[1]. Wenn der Papst spricht: ***Nobis quoque peccatoribus***, erheben sich die Subdiakonen, wenn er sagt: ***per quem haec omnia***, steht der Archidiakonus allein auf. Bei den Worten: ***Per ipsum et cum ipso etc.*** hebt der Archidiakonus den Becher mit dem Offertorium bei den Henkeln in die Höhe zur Seite des Papstes, welcher ihn an der Seite berührt, während er die Worte spricht: ***per ipsum*** bis zum ***per omnia saecula saeculorum, Amen.*** Dann werden Oblaten und Becher wieder auf den Altar gestellt[2]. Bei dem Anfang des Canon kommt ein Akolyth mit einer Leinewand um die Schultern, und hält die Schüssel vor seiner Brust an der rechten Seite. Gegen die Mitte des Canons nimmt sie ihm der Subdiakonus *sequens* ab, geht vor den Altar und wartet, bis der Subdiakonus *regionarius* sie ihm wieder abnimmt. Nach

---

1) *Ord. R.* 2, 10 hat hier: In dem Canon werden sechs *ordines crucium* beobachtet. 1) Bei den Worten: *ut accepta habeas et benedicas h... dona* †, *haec munera* †, *haec sancta sacrificia illibata* †. 2) Bei den Worten *quam oblationem tu Deus in omnibus etc.* 3) Bei den Worten: *et accipit panem in sanctas ac venerabiles manus etc.* 4) Bei den Worten: *Hostiam puram etc.* 5) Bei den Worten: *per quem haec omnia etc.* 6) Bei den Worten: *per ipsum, et cum ipso et in ipso.* Bei den Worten *supplices te rogamus* verneigt sich der Priester vor dem Altar.

2) *O. R.* 2, 11. fügt hier hinzu: *Sequitur in altum praefatio dominicae orationis et oratio dominica cum emboli sua* (d. h. dem Gebete *libera nos quaesumus, Domine*), *in qua tres articuli orationis inveniuntur. Subdiaconi autem, postquam viderint calicem, in quo sanguis Domini est, fanone circumdatum, et audierint: sed libera nos a malo, vadunt et praeparant calices et sindones mundas, in quibus recipiant corpus Domini, ne in terram cadat et pulverem vertatur, post diaconos stantes, donec ex eo populus vitae sum... confortationem aeternae.*

beendetem Canon steht der Subdiakonus *regionarius* mit der Schüssel hinter dem Archidiakonus. Bei den Worten: *et ab omni perturbatione securi* wendet dieser sich um, küsst die Schüssel und giebt sie dem zweiten Diakonus. Bei den Worten *pax Domini sit semper vobiscum* macht er dreimal mit seiner Hand das Kreuz über dem Becher und lässt die *Sancta* hineinfallen, und ertheilt den Friedenskuss.

Dann bricht der Papst von der rechten Seite der Oblaten ein Stück ab und lässt es auf dem Altar liegen, seine übrigen Oblationen legt er in die Schüssel, welche der Diakonus hält, und geht dann nach seinem Sitze. Jetzt gehen der Primicerius und Secundicerius, der Primicerius der Defensoren mit allen Regionarien und Notaren zum Altar und stellen sich nach ihrer Ordnung an der rechten und linken Seite auf. Wenn das *Agnus Dei* gesungen wird, (welches aber erst seit dem Ende des siebenten Jahrhunderts geschah: ein Zeugniss, dass sich spätere Elemente in diesem *Ordo Romanus* befinden) — gehen der Nomenculator, der Sacellarius und der Notar des Vicedominus zum Papste, um die Namen derer aufzuschreiben, welche sie zu Tische einladen sollen. Während sie die Einladung bestellen, geschieht die Communion. Der Archidiakonus hebt den Becher auf und giebt ihn dem Subdiakonus *regionarius* der ihn neben dem rechten Horn des Altars hält. Die Subdiakonen *sequentes* gehen mit den Akolythen, welche kleine Säcke tragen, zur Rechten und Linken des Altars, um von dem Archidiakonus die Oblaten zu empfangen. Dann gehen die Akolythen zu den Bischöfen und Presbyteren, damit sie die Hostien zerbrechen. Nach vollendeter Brechung, während das *Agnus Dei* gesungen wird, nachdem der Altar leer ist mit Ausnahme des einen Theils, den der Papst von seiner eignen Oblate gebrochen hat, trägt der Diakonus die Schüssel zum Papst, damit er stehend und nach Osten gewandt communicire. Wenn er dieses gethan hat, legt er ein Stück von der *Sancta*, das er genommen, in die Hände des Archidiakonus für den Becher, und spricht: *Fiat commixtio et consecratio corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi accipientibus nobis in vitam aeternam amen. Pax tecum. Resp. Et cum spiritu tuo.* Und dann: *confirmatur ab archidiacono* d. h. er nimmt das Blut Christi *pro complemento communionis.*

Dann geht der Archidiakonus mit dem Becher zum Horn des Altars und kündigt die künftige *statio* an, er giesst etwas aus dem Becher in die Trinkschale, die ein Akolythus hält, und nun gehen die Bischöfe nach dem Sitze des Papstes, um von ihm die Communion zu empfangen, nach ihnen die Presbyter. Nachher werden sie von dem Subdiakonus *sequens* confirmirt. Während dessen ertheilt der Papst denen die Communion, die im Senatorium versammelt sind, und der Archidiakonus confirmirt sie. Die Bischöfe und Presbyter ertheilen auf einen Wink des Papstes dem Volke erst auf der rechten, dann auf der linken Seite die Communion, und die Diakonen confirmiren. Sobald der Papst den im Senatorium Versammelten die Communion ertheilt, beginnt die Schule abwechselnd mit den Subdiakonen die Antiphonie *ad communionem*, die bis zum Ende der Communion dauert. Zuletzt erhalten der Nomenculator, der Saccularius und die Akolythe, welche die Schüssel, das Handtuch, das Wasser halten, von dem Papste auf seinem Sitze die Communion und werden von dem Archidiakonus confirmirt. An Hauptfesttagen erhalten auch zwölf von der Schule die Communion [1]).

Nach beendeter Communion sieht der Subdiakonus *regionarius* auf einen Wink des Papstes auf den Prior der Schule, macht das Kreuz an seiner Stirn und winkt ihm, das *Gloria* zu singen. Es wird nun das *Gloria*, das *Sicut erat* und der Vers gesungen. Wenn die Antiphonie beendet ist, steht der Papst mit dem Archidiakonus auf, geht zum Altar und spricht nach Osten gewandt das Gebet *ad complendum*. Darauf sieht ein vom Archidiakonus dazu beordeter Diakonus den Papst an, und sagt auf seinen Wink zum Volke: *Ite*, *Missa est*, worauf

---

1) Der Priester bekommt Brod und Wein, das Volk bloss in den Becher getauchtes Brod. Wenn der Priester den Geistlichen die Communion reicht, küsst er zuerst jeden, und der Communicirende die Hand des Priesters. Zuletzt nimmt der Priester den in dem Becher gebliebenen Theil, und giebt den Becher dem Diakonus, damit dieser den Rest nehme und den Becher reinige. Nach der Communion spricht der Priester mit hoher Stimme *Pax Domini vobiscum* und erhält von einem Canoniker den Friedenskuss, er selbst ertheilt ihn in beiden Chören den *Majores*, und diese, ohne sich vom Platze zu bewegen, den Nachbarn, und so fort bis zu dem letzten. *Missa Joh. Abrinc.*

die Antwort erfolgt: *Deo gratias*. Dann gehen die sieben Kerzenträger mit dem Subdiakonus *regionarius*, der das Weihrauchsgefäss vor dem Papste herträgt, zur Sakristei. Sobald dieser ins Presbyterium hinabsteigt, sagen die Bischöfe: *Jube*, *Domne*, *benedicere*. *Resp*. *Benedicat nos Dominus*. *Resp*. *Amen*; dann empfangen nach der Reihe die Presbyter, Mönche, die Schule, die *milites draconarii* (d. h. Fahnenträger), die *bajuli*, die Kerzenträger, die Akolythen, die Kreuzträger u. s. w. die Benediction, und der Papst geht in die Sakristei.

Auf diese Weise wurde nach dem *Ord. Rom.* I. zu Gregors Zeit die feierliche Messe gehalten, und mit einigen Veränderungen, die zum Theil mit Rücksicht auf den Ort der Feier getroffen waren, und einzelnen Zusätzen aus späterer Zeit ist es auch in den nächstfolgenden Jahrhunderten in der Römischen Kirche so geblieben. Obwohl sich im Einzelnen nicht bestimmen lässt, was Gregor mit Ausnahme des schon oben Erwähnten in den Ritus der Messe geändert habe, so darf doch festgestellt werden, dass die gegebene Beschreibung der Messe im Wesentlichen diejenige Messordnung ist, welche Gregor in Anschliessung an die vorhandene Römische und mit Aufnahme des ihm passend Erschienenen aus dem Ambrosianischen Ritus geordnet hat. Wir wollen jetzt noch anschliessen, was über die Feier der stillen Woche aus der Zeit Gregors bekannt ist, ebenfalls nach Anleitung des *Ord. Rom.* I. und mit Vergleichung dessen, was das Sakramentarium Gregors (nach der Benedictinerausgabe *Tom* III.) darüber enthält.

Bei dem Anfang der Quadragesima, der sogenannten *Feria* IV, wurde bei der Messe weder das *Gloria in excelsis*, noch das Kyrie eleison, der Introitus und das Hallelujah gesungen, und kein Geistlicher stand in der Kirche mit bedecktem Kopfe. Von der Quintadecima bis zur Vigilie des Ostertages wird bei keinem Responsorium das *Gloria* gesungen, auch nicht bei dem *Venite*, von der Feier der *Coena Domini* bis zu dem Passa auch nicht bei den Psalmen. Am Palmsonntage fand eine Procession mit geweihten Baumzweigen statt.

In der *Feria* V, der *Coena Domini*, cfr. lib. *Sacram. Op. Gr. Bened. Tom.* III. pg. 65 ff. *Ord. Rom.* I. *n.* 29—32.) stand man mitten in der Nacht auf und begab sich zu der von Lichtern erhellten Kirche. Weder das *Deus in adjuto-*

rium, noch das *Gloria* und *Invitatorium* (auch *responsorium exhortationis* genannt, an hohen Festtagen sehr feierlich wie ein Responsorium gesungen) wurde gesungen, sondern der Sänger begann die Antiphonie mit den Psalmen. Nach dem Ende des Gebetes: *Respice quaesumus Domine*, fügte der Presbyter nicht, wie sonst geschah, hinzu: *qui tecum vivit* (In *Ord. Rom.* I. *n.* 24. so ausgedrückt: *Nec presbyter complet in fine orationem*), sondern schweigend stand man vom Gebete auf, der Lector forderte keine Benediction, wenn er aufhörte, sprach er nicht *tu autem etc.*, sondern die Worte der Lectio selbst bildeten das Ende. Drei Lectionen wurden gelesen aus den Klagliedern Jeremiä, drei aus dem Tractat des Augustinus über den Psalm: *Exaudi Domine orationem meam*, drei aus dem Apostolus, nehmlich Corinther cp. LVII. (d. h. 1. Cor. 11, 23.). Nach dem Ende der Vigilie folgte das Matutinum, hier wurde aber weder *Kyrie eleison*, noch *et ne nos inducas in tentationem* gesagt. In der dritten Stunde (d. h. neun Uhr Morgens, die gewöhnliche Zeit der Messfeier, fälschlich als eine Anordnung des Papstes Telesphorus betrachtet) bekleideten sich die Priester im Sekretarium mit den priesterlichen Gewändern, zwei Ampullen mit Oel wurden bereitet und die bessere dem Pontifex gereicht, damit er Balsam mit dem Oel vermische. Darauf wusch der Papst seine Hände und ging mit den sieben Altarleuchtern zur Feier der Messe. Nach der Antiphonie *ad Introit.* wie gewöhnlich das *Gloria in excelsis*, das *Pax vobis* und ein vorgeschriebenes Gebet. Aus dem Evangelium wurde verlesen *Joh.* cp. CXII. (*Joh.* 13, *v.* 1—15.). Sonst die Messe wie gewöhnlich, nur dass vor den Worten: *per quem haec omnia* das für die Kranken bestimmte Oel, welches das Volk brachte, gesegnet wurde. Der Papst communicirte allein vor dem Altare, und stellte dann Becher und Schüssel, die mit weisser Leinewand von zwei Diakonen bedeckt wurden, auf den Altar. Zwei Akolythe halten die in Leinewand gehüllten Ampullen so, dass sie von der Mitte gesehen werden können, auf dem linken Arm. Der Archidiakonus reicht die das mit Balsam vermischte Oel enthaltende Ampulle dem Papst vor dem Altar (*ante sedem* heisst es im *Sacram.*). Der Papst blickt nach Osten, und haucht dreimal in die Ampulle, indem er spricht: *Sursum corda. Resp. Habe-*

mus ad Dominum. Darauf beginnt er mit lauter Stimme die Consecration des Chrisma, welche dieselbe wie bei der Messe ist, so dass diese Weihe kein eignes Officium hatte. Darauf consecrirte er die andere mit Oel gefüllte Ampulle, ebenfalls unter dreimaligem Anhauchen, doch schweigend. Dieses Oel wurde für die Katechumenen consecrirt, welche damit, wenn sie zur Taufe gingen, gesalbt wurden. Bei den Lateinern nehmlich wurde der Täufling auf Brust, Schultern und zwischen den Schultern, bei den Griechen an dem ganzen Körper gesalbt. Die Ampulle, worin das Chrisma ist, wird gleich nach der Consecration bedeckt, damit sie von Niemandem offen gesehen wird. Das Volk begrüsst sie jetzt, während der Papst und die Diakonen sie früher, als sie unbedeckt war, begrüsst haben. Darauf wäscht der Papst die Hände und geht wieder zum Altar, das ganze Volk communicirt, bewahrt aber von der *Sancta* etwas für den folgenden Tag auf, weil am Parasceve keine Consecration des Abendmahls stattfand. In der neunten Stunde dieses Tages wird vor der Kirche im Oratorium oder im Chor Feuer aus einem Steine geschlagen, um damit ein Licht anzuzünden, das in einen Leuchter gesteckt und vor allem Volke herumgetragen wird. Die Flamme wird beständig bis zum heiligen Sabbath in der Kirche brennend erhalten, um dann damit die neugeweihten Wachslichter anzuzünden.

In der *Feria* VI, dem Rüsttage (*Ord. Rom.* I. *n.* 33 — 35. *Gr. Sacram.* pg. 69 ff.) steht man in der Nacht auf, acht Psalmen mit den Responsorien werden gesungen, drei Lectionen aus den Klageliedern, drei aus dem Tractat des Augustinus über *Ps.* 63., drei aus *Hebr.* 5. Dann folgt das Matutinum. Vom Anfang der Vigilie an werden die Lichter allmälig ausgelöscht, so dass nur bei dem Matutinum noch sieben Lichter brennen, die während desselben ausgelöscht werden. In der dritten Stunde erwartet der ganze Clerus nebst dem Volke den Papst oder seinen Stellvertreter an einer bestimmten Kirche, die aber keine Hauptkirche (*ecclesia major*) sein darf. Der Papst geht zum Altar, spricht das vorgeschriebene Gebet, und geht dann schweigend zu seinem Sitze. Nach der Lectio des Apostolus folgt der Gesang: *Domine audivi*. Dann spricht der Papst: *Oremus*, der Diakonus: *Flectamus genua* und nachher *levate*; das Gebet ist: *Deus a quo et Judas*. Da-

rauf die zweite Lectio mit dem Tractus: *Qui habitat* oder *Eripe me* (im *Sacram. Deus laudem meam*). Darauf entblössen zwei Diakonen den Altar von der Leinewand, die früher über dem Evangelium lag (*in modum furantis Ord. Rom.* 1. *n.* 34.). Der Papst spricht: *Oremus dilectissimi nobis in primis pro ecclesia* u. s. w. Wenn die Juden genannt werden, werden die Kniee nicht gebeugt. Darauf geht Alles schweigend zur Kirche hinaus. Bei der Vesper wird in allen Kirchen nach dem Gebete das Kreuz etwas von dem Altar fortbewegt [1]), und von zwei Akolythen gehalten. Der Papst, und nach ihm die Bischöfe, Presbyter, Diakonen, Subdiakonen, zuletzt das Volk küssen das Kreuz. Unterdessen holen zwei Presbyter den vom vorigen Tage übriggebliebenen Leib des Herrn; Schüssel und Becher werden auf den entblössten Altar gestellt. Während das Volk das Kreuz küsst, wird immer die Antiphonie gesungen: *Ecce lignum crucis, in quo salus mundi pependit, venite adoremus* und der Psalm 118: *Beati immaculati*. Wenn das Kreuz wieder an seine Stelle getragen ist, tritt der Papst vor den Altar und spricht das Vaterunser. Sobald das Amen gesagt ist, nimmt er von der *Sancta*, legt sie schweigend auf den Altar, und alle communiciren schweigend.

Nun folgte der heilige Sabbath (*O. R.* 1. n. 36—46. *Sacr. Gr.* pg. 70 ff. als Gregorianisch bestätigt durch das *Sacram. ed. Muratori Vet. Lit. R. Tom.* II. pg. 61. und 153 ff., nur dass hier das Fragen nach den Namen vor der Taufe selbst erwähnt wird). Mitten in der Nacht stand man auf, und die Vigilie wurde wie an den erwähnten Tagen gehalten. Nach der dritten Stunde gingen die Täuflinge zur Kirche und wurden hier

1) Im *Cod. Ratold.* heisst es: die Presbyter gehen vor dem Kreuz und singen ἅγιος ὁ θεος, der Chor: *Sanctus Deus, sanctus fortis*. Das Kreuz wird etwas weiter getragen und die Diakonen singen: *Ego quidem eduxi te per desertum*, Presbyter und Chor wie oben. Zum dritten Male wird das Kreuz weiter getragen, zwei Presbyter nehmen die Leinewand weg, womit es bedeckt war, heben es auf, und die Antiphonie wird gesungen: *Ecce lignum* mit dem Psalm *Deus miserere*. Dann kommt der Pontifex mit zwei Diakonen, verneigt sich dreimal und küsst das Kreuz, darauf die andern Priester und das Volk. Während dessen wird gesungen *Antiph. Crucem tuam adoramus. Ps. Beati immaculi. Antiph. Adoramus crucis. Antiph. Dum fabricator mundi*, und der Hymnus der Fortunatus: *Pange lingua gloriosi*.

aufgestellt, die männlichen rechts, die weiblichen links. Der Papst bezeichnete die Stirn eines Jeden mit einem Kreuz, als Zeichen der Aufnahme in die Kirche, legte seine Hand auf das Haupt desselben und sprach: *Meo ne latet Satanas.* Dann berührte er die Nase und Ohren des Täuflings mit Speichel (die Nase, *ut Christo in odore unguentorum sequantur,* die Ohren, damit sie Gottes Wort hören und es thun) und sprach: *Epheta, quod est aperire, in odorem suavitatis. Tu autem effugare diabolo, appropinquabit enim judicium Dei.* Dann berührte er mit dem Chrisma ihre Brust und Schultern (dies bedeutet die Salbung durch den heiligen Geist) und sprach: *Abrenuntias Satanae?* Antwort: *Abrenuntio.* Frage: *Et omnibus operibus ejus?* Antwort: *Abrenuntio.* — *Et omnibus pompis ejus?* — *Abrenuntio.* — *Ego te lino oleo salutis in Christo Jesu, Domino nostro, propitiatus in vitam aeternam. Pax tibi.* Darauf ging er ringsumher, legte seine Hand auf ihr Haupt und sprach mit lauter Stimme *Credo in Deum u. s. w.*, erst bei den männlichen, dann bei den weiblichen Täuflingen. Dann spricht der Archidiakonus: *Orate electi, flectite genua* und nachher *levate. Complete orationem nostram in unum et dicite Amen.* Alle sprechen Amen. Darauf sagt er: *Catechumini recedant. Si quis catechuminus est, recedat. Omnes catechumini exeant foras.* Der Diakonus spricht: *Filii carissimi revertimini in locis vestris, exspectantes horam, qua possit circa vos Dei gratia baptismum operari.* — In der neunten Stunde (nach *Sacr.* um die achte Stunde, zwei Uhr Nachmittags) gehen Clerus und Volk zur Kirche. Der Papst und die Geistlichen gehen ins Sakrarium und ziehen die Kleider an, in denen die Vigilien gehalten werden. Die Wachskerzen werden angezündet, und alle gehen schweigend mit den Kerzen ohne Gesang aus der Sakristei in die Kirche. Ein Diakonus bittet einen andern, für ihn zu beten. Sobald dieser aufgestanden ist, sagt er zu ihm *Dominus vobiscum. Resp. Et cum spir. tuo* und spricht das übliche Gebet. Nach demselben setzen sich der Papst, die Bischöfe und Presbyter auf ihre Sitze, die Diakonen bleiben stehen. Darauf das *Dominus vobiscum. R. Et c. sp. t.* — *Sursum corda. R. Habemus ad Domn.* — *Gratias agamus Domino Deo nostro.* — *R. Dignum et justum est.*

Jetzt folgt die Consecration der Kerze. Zwei Kerzen werden angezündet, von zwei Notaren getragen, und mit ihnen alle früher ausgelöschte Kerzen angezündet. Nun besteigt der Lector das Pult und fängt gleich an, ohne wie sonst die Lection anzukündigen: *In principio fecit Deus coelum et terram.* Zuerst wird es Griechisch, dann von einem andern Lateinisch gelesen. Darauf spricht der Papst *Oremus*, der Diakonus die Responsio, dann folgt ein Gebet, und am Ende desselben beginnt die Griechische Lesung: *Factum est vigilia matutina* mit dem Griechischen Gesange *Cantemus Domino:* dasselbe wird dann lateinisch gelesen und gesungen. Nach einem neuen Gebete folgt abermals eine Griechische Lection: *Apprehendent septem mulieres* mit dem Griechischen Gesange *Vinea:* darauf dasselbe wieder lateinisch. Es folgt ein neues Gebet und wieder eine Griechische und Lateinische Lection: *Est haereditas credentibus.* Darauf wird der Psalm *Sicut cervus* Griechisch und Lateinisch gesungen. (So bei *Muratori* pg. 61. dem *O. R.* I. entsprechend. Ganz anderer zwischen diesen eingeschobenen Lectionen erwähnt das *Sacr.* in der Benedictinerausgabe.).

Nun wendet sich der Pontifex ans Volk mit dem *Dominus vobiscum* und seiner Responsio, und betet nach Osten gewandt. Ein Akolyth bringt die Ampulle und geht dem Papste zur Quelle voran. Unter dem Gesange einer Litanei steigt die Schule zur Quelle, dort den Papst zu erwarten. Der Secundicerius hält ein goldenes Gefäss mit dem Chrisma in seiner linken Hand über der Planeta. Nun erfolgt die *Litania septena.* Gegen das Ende derselben kommt der Papst, auf zwei Diakonen gestützt, die beiden früher angezündeten Kerzen folgen ihm. Nach Beendigung der Litanei weiht der Papst die Quelle stehend und spricht die bei der Messe gewöhnlichen Gebete, die Consecration der Quelle wird wie die Präfatio gesungen, allein statt des *Vere dignum et justum* folgt ein anderes Gebet, während dessen der Papst dreimal mit seiner Hand das Wasser in der Gestalt des Kreuzes theilt. Die beiden Kerzen werden jetzt in das Baptisterium gestellt. Dreimal haucht der Papst in das Wasser, spricht ein Gebet, nimmt das Chrisma aus dem goldenen Gefäss, giesst es in Gestalt des Kreuzes in das Wasser, und vermischt es mit diesem mit seiner Hand. Nun empfängt Jeder aus dem Volke, der es will, von diesem conse-

crirten Wasser, um damit seine Häuser, Weingärten u. s. w. zu besprengen.

Nun folgte die Taufe. Presbyter und Diakonen steigen, mit weissen reinen Gewändern bekleidet, in die Quelle und taufen zuerst die männlichen, dann die weiblichen Kinder. Nachdem die Pathen statt der Kinder den apostolischen Glauben bekannt haben, nehmen die Geistlichen die Kinder den Eltern ab und taufen sie mit dreimaligem Untertauchen, während die Worte gesprochen werden: *Baptizo te in nomine Patris et filii et spiritus sancti* [1]). Darauf werden die Kinder einem Presbyter übergeben, der mit dem Daumen das Zeichen des Kreuzes mit dem Chrisma auf ihre Scheitel macht unter den Worten: *Deus omnipotens, Pater Domini nostri, Jesu Christi, qui te regeneravit ex aqua et Spiritu sancto, quique dedit tibi remissionem omnium peccatorum; ipse te linet chrismate salutis in Christo Jesu, Domino nostro, in vitam aeternam amen.* Andere nehmen nun das Kind und hüllen es in Leinewand. Der Papst giebt ihm eine *stola*, *casula* und zehn *sili-*

1) Auch das einmalige Untertauchen findet sich, doch hielt man vor Gregor in der orthodoxen Kirche das dreimalige Untertauchen für nothwendig und eine göttliche Einrichtung. Auf die Anfrage des Leander von Hispalis entschied Gregor, derselbe, den man als den Vater einer stricten Observanz im Ritus hat betrachten wollen, obwohl er mit einer für seine Zeit seltenen Unterscheidung des Wichtigen und Unwichtigen in solchen Dingen der Freiheit nicht zu nahe getreten ist, dass es gleichgültig sei, ob die Kinder dreimal oder einmal untergetaucht würden, da beides eine christliche Deutung zulasse. In Spanien solle indessen das Kind lieber nur einmal untergetaucht werden, obgleich es in Rom dreimal geschehe, um damit das dreitägige Begräbniss zu bezeichnen, weil die Arianer vorher dreimal untergetaucht hätten (*ne dum mersiones numerant, divinitatem dividant, dumque quod faciebant faciunt, se morem nostrum vicisse glorienter.* Lib. I. epist. 43.). Auch hier wie sonst erkennt man an den Einrichtungen Gregors die weise Berücksichtigung der vorliegenden Verhältnisse. Auch noch in einem andern Falle zeigte Gregor seine Unbefangenheit in der Beurtheilung des Ritus. War es nehmlich bisher eine unabänderliche Gewohnheit in der Römischen Kirche gewesen, die Taufe nur um Ostern und Pfingsten zu vollziehen, so hatte Gregor nichts dagegen, dass Augustinus die Angeln um Weihnachten taufte; ja er schrieb selbst eine andere Zeit als die gewöhnliche für die Taufe vor in einem Briefe an den Fantimus (lib. VIII. epist. 13.), ebenfalls durch Berücksichtigung gegebener Umstände bewogen.

quae. Wenn die Kinder bekleidet sind, stellen sie sich in der Ordnung, wie sie aufgeschrieben sind, um den Papst, indem die Kinder auf dem rechten Arme getragen werden, die Erwachsenen aber ihren Fuss auf den Fuss ihres Pathen stellen. Der Papst spricht ein Gebet über sie, macht unter Anrufung der Trinität mit dem Chrisma, welches der Archidiakonus hält, ein Kreuz auf ihrer Stirn, indem der Diakonus nach ihrem Namen fragt, und ertheilt ihnen die siebenfache Gnade des heiligen Geistes. *Hoc autem*, heisst es *O. R.* I, n. 44., *per omnia praecaventes, ut hoc non negligant: quia tunc omne baptismum legitimum christianitatis nomine confirmatur.* Während dessen hat die Schule mehre Litaneien gesungen. Es folgt das *Agnus Dei*, der Prior der Schule spricht *accendite*, und nun wird die Kirche erleuchtet.

Mit zwei Kerzenträgern geht jetzt der Papst zum Altar. Nach der Beendigung des Kyrie eleison singt er das *Gloria in excelsis*, nach der Epistel wird das Hallelujah gesungen, welches der Papst anfängt. Darauf *Confitemini Domino* und der Gesang *laudate dominum omnes gentes.* Jetzt folgt das Evangelium, aber das Offertorium und die Communion werden ausgelassen. Nach der Taufe dürfen die Kinder keine Speise empfangen oder gesäugt werden, bis sie das Abendmahl bekommen haben. Weder der *O. R.* noch das *Sacr.* des *Hugo Menardus* erwähnen der bei *Muratori Tom.* II. pg. 153 ff. angeführten Sitte, dass die Täuflinge Salz bekommen. Nach dem Exorcismus nehmlich segnete der Priester das Salz und gab etwas davon den Kindern in den Mund mit den Worten: *Accipe sal sapientiae in vitam aeternam.* Diese Sitte ist jedenfalls vor dem achten Jahrhundert in der Kirche üblich gewesen.

Die Sakramentarien Gregors bei Muratori und Menardus enthalten auch noch eine Beschreibung besonderer kirchlichen Feierlichkeiten, z. B. bei der Einweihung einer Kirche, der Ordination des Papstes, der Bischöfe und der übrigen Cleriker. Wir befürchten aber, schon durch die ausführlichere Beschreibung der Messfeier die Geduld unsrer Leser ermüdet zu haben, so dass wir uns hier weiterer Schilderungen des minder Wichtigen enthalten. Wer ein Interesse daran hat, die Liturgie des ganzen Kirchenjahres, wie sie spätestens im neunten Jahrhundert wenigstens in den Benedictinerklöstern stattfand, kennen zu lernen, den ver-

weisen wir auf das *Breviarium ecclesiastici ordinis, qualiter in Coenobiis fideliter Deo servientes tam juxta auctoritatem catholicae atque apostolicae Romanae ecclesiae, quam et juxta dispositionem regulae S. Benedicti Missarum solemnis, vel Nataliciae Sanctorum, sive Officiis Divinis anni circuli die noctuque, auxiliante Domino, debeant celebrare, sicut in sancta Romana ecclesia a sapientibus ac venerabilibus Patribus traditum fuit*, nach einem alten *Cod. Vatic.* von Muratori *Vet. Lit. Rom. Tom.* 2. pg. 391 ff. edirt, welches in dem barbarischsten Latein manche schätzbare Nachrichten über die Feier des Cultus in der damaligen Zeit giebt. —

Wie wichtig Gregor das Predigtamt der Geistlichen erschien, davon zeugen nicht nur seine wiederholten Ermahnungen an Bischöfe und Geistliche, das Evangelium dem Volke zu verkündigen und zu erklären (am kräftigsten *Reg. past. Pars.* III. cp. 25.), sondern auch das Lob, welches er den guten Predigern und der Predigt häufig ertheilt, und die Menge der Vorschriften, die er namentlich in seiner *Regula pastoralis* darüber giebt. Er vergleicht die Predigt mit einem Pfeile, weil sie die Herzen der Schlechten durchbohrt, er nennt sie eine Wurzel des Gerechten, ein heiliges Schwert, welches verwundet, damit wir der Schuld absterben, einen Samen des Himmelreichs, der in die Herzen der Hörer ausgestreuet wird. Er nennt diejenigen Verworfene, welche das Wort der Predigt in der Kirche auslöschen wollen. Er schreibt vor, dass die Predigt der Fassungskraft der Zuhörer angemessen sei, dass sie zuerst das Schlechte ausrotte, dann das Rechte verkündige, dass sie die Beweise aus der Schrift nehme, dass sie Gottes Wort und nicht die eigenen menschlichen Gedanken des Predigers ausspreche, dass sie erst zum Glauben, dann zum frommen Leben auffordere. Die Predigt wird nur durch das Studium der heiligen Schrift erbaulich und erfolgreich, sie wirket nichts ohne die Gnade Gottes, aber wenn der heilige Geist ihr einen Zugang zu den Herzen der Hörer eröffnet, wirket sie die Busse, welcher die Tugend folgt; sie soll vermehrt werden, wenn die Schlechtigkeit wächst, sie ist vergeblich, wenn sie nicht die Liebe zu entzünden weiss. Der Prediger soll populär reden, er soll stets beachten, 1) was er sagt; 2) wem er es sagt, denn für Jeden eignet sich etwas anderes;

3) wann er es sagt, denn bisweilen ist schweigen besser als reden; 4) wie er es sagt, ob in milden oder harten Worten; 5) wie viel er sagt, denn dem ist nur Weniges zuträglich, der wenig tragen kann. Der Prediger soll seine Zuhörer bilden aus den Vorschriften und Werken der heiligen Väter, er soll den nichtigen Ruhm fliehen, wenn seine Zuhörer das Gesagte wohl loben aber nicht thun, er soll einfach sprechen, nichts anderes, als was nöthig ist; aus Gott, indem er weiss, dass er von Gott, nicht von sich selber hat, was er sagt; vor Gott, nicht menschliche Gunst, sondern Gottes Ruhm suchend. Der Prediger ist ein Ackersmann, ein Mund Gottes, eine Seule der Kirche. Wort und Leben soll bei ihm übereinstimmen und verbunden sein, denn das gute Leben des Geistlichen hilft nichts, wenn er nicht durch die Predigt auch Andere dahin zu bringen weiss, und seine Rede bleibt unwirksam ohne sein Beispiel. Der Prediger soll beachten, dass das Bewusstsein heiliger Liebe mehr zur Erbauung beiträgt, als alle Uebung im Reden; er soll sich über das Irdische erheben, denn wer nicht selbst von Liebe zum Höheren entbrannt ist, entzündet Andere auch nicht. Der Prediger soll in allen Dingen seine Zuhörer weit übertreffen, um sie zu sich hinaufzuziehen, er soll nichts aus dieser Welt lieben; im activen und im contemplativen Leben geübt sein, ernst und milde die Schuld strafen, aus der heiligen Schrift seine Rede schöpfen, von der öffentlichen Rede zur Sorge des eigenen Herzens zurückkehren, erst sein Ohr Gott, dann dem Volke seinen Mund leihen, erst erschrecken, dann trösten, mit den Hörern empfinden, und von dem Leben derselben lernen. Der Prediger bedenke, dass er Schuld ist an dem Blute des gefallenen Gerechten, wenn er geschwiegen hat, dass er Rechenschaft ablegen soll über jede ihm übergebene Seele, er sei ein Vater durch strenge Zucht, eine Mutter durch Mitleid und Liebe, er vertraue allein auf Gott, befleissige sich der Demuth, und verkünde sie mehr durch seine Sitten als durch seine Reden, er fliehe die Ehre des Stolzes wegen, und suche sie nur, um durch seine Predigt Nutzen zu stiften, er übernehme sein Predigtamt allein aus Liebe zum Nächsten. Jeder Gläubige soll in seiner Familie das Amt des Predigers verwalten. Diese und ähnliche Aussprüche Gregors beweisen den hohen Werth, welchen er auf die Verkündigung des göttlichen Wortes in der Predigt legte.

Er klagt darüber, dass die Bischöfe in seiner Zeit über die Verwaltung der äusserlichen Kirchenangelegenheiten das Predigen vernachlässigten [1]. Er selbst klagt sich dessen an, dass er, durch die Noth der Zeit zu äusserlichen Geschäften getrieben, auf die Verkündigung des Wortes Gottes nicht so viele Sorgfalt anwende, als er solle und wolle [2]. Dennoch war er so weit seine Krankheiten und seine päpstlichen Geschäfte es erlauben, eifrig im Predigen, wovon die Homilien zum Ezechiel und dem Evangelium zeugen, welche aus seinen Predigten entstanden sind (lib. IX. epist. 52. *Joh. Diac.* 4, 74.). Auch hat Gregor über die Proverbia, das Hohelied, die Propheten, die Bücher der Könige und den Heptateuch gepredigt, wie aus lib. XII. epist. 24. geschlossen werden kann. In der *Regula Pastoralis* be-

---

1) *Homil. ad Evangel.* lib. 1. hom. 17.: *Ad exteriora negotia delapsi sumus, ministerium praedicationis relinquimus, et ad poenam nostram, ut video, episcopi vocamur.*

2) *Homil. in Ezech.* lib. 1. hom. 11.: *O quam dura mihi sunt ista quae loquor: quia memetipsum loquendo ferio, cujus neque lingua, ut dignum est, praedicationem tenet, neque in quantum tenere sufficit, vita sequitur linguam. Qui otiosis verbis saepe implicor, et ab exhortatione atque aedificatione proximorum torpens et negligens cesso. Qui in conspectu Dei factus sum mutus et verbosus: mutus in necessariis, verbosus in otiosis. Sed ecce sermo Dei de speculatoris vita compellit ut loquor. Tacere non possum, et tamen loquendo me ferire pertimesco. Dicam, dicam, ut verbi Dei gladius etiam per memetipsum ad configendum cor proximi transeat. Dicam, dicam, ut etiam contra me sermo Dei sonet per me. Ego reum me esse non abnego, torporem meum atque negligentiam video. Erit fortasse apud pium judicem impetratio veniae ipsa cognitio culpae.*

— — *Sicut superius dixi, cujus cor, in curis innumeris exsparsum, se ad se colligat? Quando enim possum et ea quae circa me sunt, sollicite omnia curare, et memetipsum adunato sensu conspicere? Quando possum pravorum nequitias insequendo corrigere, bonorum actus laudando et admonendo custodire, aliis terrorem, atque aliis dulcedinem demonstrare? Quando valeo et de his quae sunt necessaria fratribus cogitare, et contra hostiles gladios de urbis vigiliis sollicitudinem gerere, ne incursione subita cives pereant providere, et inter haec omnia pro animarum custodia plene atque efficaciter verbum exhortationis impendere? Loqui enim de Deo quietae valde et liberae mentis est. Tunc namque bene lingua dirigitur in sermone, cum secure sensus quieverit in tranquillitate: quia nec concussa aqua imaginem respicientis reddit, sed tunc in ea vultus intendentis adspicitur, cum non movetur. Quam ergo exhortationem vobis speculator vester, fratres carissimi, faciat, quem tot rerum confusio perturbat?*

schäftigt sich der längste Theil, der dritte ausschliesslich mit der Predigt und ihrer Beschaffenheit.

Die Predigten Gregors waren kurze, einfache und schmucklose Auslegungen der heiligen Schrift. Ohne oratorischen Schmuck legt er einfach den Inhalt des verlesenen Abschnittes homilienartig ohne einen bestimmt durchgeführten Grundgedanken auseinander, und beschäftigt sich mehr damit, wie ihm der Text eine Gelegenheit giebt, die Pflichten und Vorschriften, die für das Leben darin enthalten sind, seinen Zuhörern ans Herz zu legen, als den Glaubensinhalt tiefer zu erörtern, obwohl er dieses auch nicht vernachlässigt, namentlich in den Homilien zum Ezechiel. Die spielende allegorische Deutung der Schriftworte, die sich überall in seinen Schriften findet, fehlt auch in seinen Predigten nicht. Geistreiche Wendungen, neue, überraschende Gedanken finden sich in ihnen nicht, wohl aber schöne Bemerkungen aus den Erfahrungen eines christlichen Herzens. Sie sind keine erschütternden Busspredigten, keine Reden, die ein neues Licht auf Glaubenswahrheiten werfen und dem Verstande eine tiefe Ueberzeugung geben, sondern vielmehr gemüthliche Ergüsse eines warmen religiösen Herzens, und einige kräftige Ermahnungen an seine Zuhörer, die Sünde zu erkennen, die Gnade Christi zu ergreifen und ein Leben nach dem Vorbilde des Erlösers zu führen. Das Praktische ist Gregor überall die Hauptsache; stets weiset er auf die Sünde hin; aus seiner Glaubensrichtung ist es zu erklären, dass er, den Trost der Sündenvergebung mehr übergehend, seine Zuhörer immer Gottes Gericht und Strafe fürchten lässt, damit sie dadurch zur Wachsamkeit und zum Tugendeifer aufgefordert werden.

Fünftes Capitel.

Gregors Tod und Persönlichkeit.

Gregor, der seinen schwächlichen Körper während seines Lebens im Kloster noch mehr geschwächt hatte, war während seines Pontificates beständig Krankheiten unterworfen, worüber er wiederholt klagt (lib. II. epist. 32. V, 39.), besonders häufig in den letzteren Jahren seines Lebens. Seit dem Jahre 599 erreichten seine Schmerzen den höchsten Grad. Mehre Jahre hindurch musste er seines Podagra und seiner Unterleibsbeschwerden wegen das Bett hüten, so dass er kaum sprechen, und nur an den Hauptfesttagen drei Stunden aufstehen konnte, um die Messe zu feiern (lib. IX. epist. 123. X, 33. 35. XI, 32. XII, 50. XIII, 22. XIV, 12.). Die unerträglichen Schmerzen beugten seine Seele nieder, obwohl er sie mit der grössten Geduld ertrug, das Leben wurde ihm eine Last, sehnsüchtig wünschte er seinen Tod und bat seine Freunde, dass sie Gott um baldige Erlösung von seinen Leiden bitten möchten [1]. Und

1) Lib. X. epist. 35. schreibt er dem Eulogius: *Ecce jam biennium pene expletur, quod lectulo teneor, tantisque podagrae doloribus affligor, ut vix in diebus festis usque ad horarum trium spatium surgere valeam, Missarum solemnia celebrare. Mox autem cum gravi pellor dolore decumbere, ut cruciatum meum possim interrumpente gemitu tolerare. Qui dolor interdum mihi lentus est, interdum nimius. Sed neque ita lentus ut recedat, neque ita nimius, ut interficiat. Unde fit, ut qui quotidie in morte sum, quotidie repellar a morte. Nec mirum, quia peccator gravis talis corruptionis carcere diu teneor inclusus. Unde compellor exclamare: Educ de carcere animam meam, ad confitendum nomini tuo. Sed quia meis hoc precibus adhuc obtinere non mereor, rogo vestrae Sanctitatis oratio suae mihi intercessionis adjutorium praebeat, meque a peccati et corruptionis pondere liberum reddat in illam quam bene nostis libertatem gloriae filiorum Dei.* — XI, epist. 32.: *Multum jam tempus est, quod surgere de lectulo non valeo. Nam modo me podagrae dolor cruciat, modo nescio quis in toto corpore ardor cum dolore se ignis expandit: et fit plerumque, ut uno in me tempore ardor cum dolore confligat, et corpus in me animusque deficiat. Quanto autem aliis necessitatibus extra haec quae retuli infirmitatis afficiar, enumerare non valeo. Sed breviter dico,*

dennoch verwaltete er von seinem Krankenlager aus die Angelegenheiten der ganzen Kirche und sorgte für alle Verhältnisse bis ins kleinste Detail. Aus den Jahren 599 und 600, wo er bis zum Tode mit Schmerzen geplagt war, finden sich seine meisten Briefe. Welch eine Thätigkeit! Selbst von Schmerzen geplagt vergisst er seine eigne Noth bei den Leiden seiner Freunde, wovon uns lib. 10. epist. 33. ein rührendes Beispiel seiner Sorge für den Bischof Marinianus von Ravenna giebt, der an einem Blutsturze litt. Noch in seinen letzten Tagen, als er ohne alle Hoffnung niederlag, beschäftigte er sich mit der Wahl eines Bischofs von Ankona, beantwortete dem Felix Bischof von Messina seine Zweifel über die Grade der Verwandtschaft, innerhalb welcher die Ehe erlaubt sei, dankte dem Scholastiker Paulus wegen seiner Sorge in der Bestrafung der Uebelthäter und seiner Versöhnung mit dem Bischof Leo von Batanea und sorgte für die Bestrafung eines Soldaten, der eine Nonne entführt hatte.

Endlich wurde seine Bitte um Erlösung von den Leiden dieser Erde ihm gewährt. Am 12. März des Jahres 604 (*Joh. Diac.* 4, 68.) im zweiten Jahre des Phokas, in der dritten Indiction starb Gregor, nachdem er dreizehn Jahre sechs Monate und zehn Tage dem Römischen Bischofssitze vorgestanden hatte. Er wurde beerdigt in einer Halle der Kirche des Apostels Petrus an demselben Orte, wo die Päpste Leo I., Simplicius, Gelasius und Symmachus ihre letzte Ruhestätte gefunden hatten. Seine Grabschrift lautet:

Suscipe terra tuo corpus de corpore sumtum,
Reddere quod valeas, vivificante Deo:
Spiritus astra petit, lethi nil jura nocebunt,
Cui vitae alterius mors magis illa via est.
Pontificis summi hoc clauduntur membra sepulchro,
Qui in innumeris semper vivet ubique bonis.
Esuriem dapibus superavit, frigora veste,
Atque animas monitis texit ab hoste sacris.

---

quia sic in me infectio noxii humoris imbibit, ut vivere mihi poena sit, et mortem desideranter exspectem, quam gemitibus meis solam esse credo posse remedium. Proinde, frater sanctissime, divinae pro me pietatis misericordiam deprecare, ut percussionis suae erga me flagella propitius mitiget, et patientiam cor erumpat, et ea quae bene curari per plagam poterat, culpa crescat ex murmure.

Implebatque actu quidquid sermone docebat,
Esset ut exemplum mystica verba loquens.
Anglos ad Christum vertit pietate magistra,
Acquirens fideique agmina gente nova.
Hic labor, hoc studium, tibi cura haec Pastor agebas,
Ut Domino afferes plurima lucra gregis.
Hisque Dei consul factus, laetare triumphis,
Nam mercedem operum jam sine fine tenes.

Gregor IV. liess seinen Leichnam unter den nach ihm benannten Altar legen, wo man jährlich unter Nachtwachen sein Fest feierte, und seinen Mantel, das mit Reliquien von Heiligen angefüllte Kreuz, das er auf der Brust trug, und seinen Gürtel küsste (*Joh. Diac.* 4, 80.). Einiges von seinem Körper kam nach dem Kloster des Medardus in Soissons, sein Haupt nach einem andern Kloster in Sens. Wegen seiner Verdienste um die Kirche wurde er unter die Zahl der Heiligen gerechnet, und sein Festtag mit grosser Feierlichkeit, selbst von den Griechen verehrt. Auch in England beschloss man aus Dankbarkeit für seine Verdienste um die Bekehrung der Angeln sein Andenken feierlich zu begehen und das Concilium zu Cloveshoven im Jahre 747 decretirte in seinem siebzehnten Canon, *ut dies natalitius beati Papae Gregorii et dies quoque depositionis S. Augustini ab omnibus, sicut decet, honorifice venerentur, ita ut uterque dies ab Ecclesiasticis et Monasterialibus feriatus habeatur.*

Johannes Diakonus (*V. G.* 4, 84.) hat uns eine Beschreibung von der Person Gregors nach einem Bilde gegeben, welches er selbst in einer Nische im Gregorianischen Kloster St. Andreas zu Rom gesehen hat, und welches wahrscheinlich (cfr. *Joh. Diac.* 4, 69. 70.) noch während Gregors Leben gemalt ist. Darnach hatte Gregor eine schlanke Figur, ein längliches Gesicht, einen blonden nicht starken Bart, der um das Kinn herumging, einen kahlen Scheitel; nur auf der Stirn sassen zwei kleine dünne, schwärzliche Locken, und von beiden Seiten des Kopfes hing sein Haar bis zu den Ohren herab. Er hatte eine hohe Stirn, lange, dünne Augenbrauen, kleine Augen mit röthlicher Pupille, eine Habichtsnase, unten ein wenig breit, rothe grosse Lippen, ein hervorragendes Kinn, eine schwarzgelbliche Gesichtsfarbe, die später erdfahl wurde, einen milden Blick, schöne Hände und runde Finger. Nach der Beschreibung

des Johannes Diakonus haben die Benedictiner das Bildniss Gregors in der Ausgabe seiner Werke vorangestellt.

Die geistigen Eigenschaften Gregors treten aus seiner Wirksamkeit klar hervor. Mit einem klaren, praktischen Verstande verband er ein mildes und gütiges Herz, aber ohne Schwachheit: den hartnäckigen Uebertretern der Gesetze furchtbar durch seine unerbittliche Gerechtigkeit, den Reuigen ein nachsichtiger Oberer, seinen Feunden ein warmer Freund, aber das Wohl der Kirche und die Gerechtigkeit höher achtend als die Freundschaft und daher gegen ihre Nachlässigkeiten strenge (lib. VI. epist. 29.). Mit einer grossen Klugheit, die alle Umstände weise berücksichtigte und die verschiedensten Charaktere für einen bestimmten Zweck zu leiten wusste, vereinigte er eine unerschütterliche Standhaftigkeit, die in dem als recht Erkannten keinen Schritt wich, aber ohne Starrsinn. Festhaltend an den Rechten der Kirche und die Privilegien des apostolischen Stuhles mit unbeugsamen Sinne bewahrend, wollte er für seine Person keine Ehre; denn so hoch er von der Kirche und dem Römischen Stuhle dachte, so bescheiden urtheilte er über sich selbst, wie denn schon an mehr als einem Orte Zeugnisse seines ausserordentlich demüthigen Herzens angeführt sind: die Demuth war ihm die erhabenste und wichtigste Tugend. Es erfüllte ihn ein unermüdlicher Thätigkeitssinn, der mit gleichem Eifer das Wichtigere und das Unwichtigere besorgte, dem nichts zu gross, nichts zu geringfügig für seine Beaufsichtigung erschien [1]). Er war ein warmer Patriot, der nicht nur für das geistige, sondern auch für das leibliche Wohl seiner Landsleute unablässig sorgte. Rom verdankt seiner Sorgfalt mehr als einmal Rettung von den Longobarden und Hülfe in der Theuerung (lib. I. epist. 72.).

Seine Wohlthätigkeit und Gastfreundschaft war ausgezeichnet. Alle die vor den Longobarden flohen, unterstützte er mit dem Gelde seiner Kirche, täglich lud er Fremde zu seinem Tische.

---

1) Seine vielen verschiedenartigen Geschäften beschreibt er selbst *Hom. in Ezech.* lib. I. hom. 11. *Cogor modo Ecclesiarum, modo Monasteriorum causas discutere, saepe singulorum vitas actusque pensare, modo quaedam civium negotia sustinere, modo de irruentibus barbarorum gladiis gemere et commisso gregi insidiantes lupos timere, modo rerum curam sumere, ne desint subsidia iis ipsis, quibus disciplinae regula tenetur: modo raptores quosdam aequanimiter perpeti, modo iis sub studio servatae caritatis obviare.*

Die Einkünfte aller seiner Patrimonien berechnete er nach dem Polyptychus des Gelasius (d. h. ein Buch, worin die Einkünfte der Kirche verzeichnet waren), und bestimmte, wie viel Geld viermal im Jahre, nehmlich am Passafeste, am Feste des Petrus, Andreas und an seinem Geburtstage, an Klöster und Kirchen gegeben werden sollte (*Joh. Diac.* 2, 24.). Ausserdem vertheilte er am ersten Tage des Passa in der Kirche des Papstes Vigilius unter alle Bischöfe, Presbyter und Diakonen Goldstücke, und an den Festtagen der Apostel machte er sämmtlichen Armen in Rom Geschenke. Am ersten Tage jedes Monats liess er Getraide, Wein, Käse, Hülsenfrüchte, Fische unter die Armen vertheilen (*Joh. Diac.* 2, 25.), liess täglich in den Strassen den Kranken Unterstützungen reichen, und speiste die Armen von seinem Tische. Johannes Diakonus fand noch im Archive des Lateran ein Buch, worin alle Arme in Rom und Italien nebst den Summen, die sie von Gregor erhielten, aufgezeichnet waren (*Joh. Diac.* 2, 30.). Selbst die Mönche auf dem Berge Sinai unterstützte er (*Paul. Diac. V. Gr.* cp. 17.), und legte den Bischöfen und seinen Defensoren die Armenpflege dringend ans Herz. Daraus ist es erklärlich, dass die spätere Zeit in dankbarer Anerkennung solchen Wohlthätigkeitsinnes viele Wundergeschichten erdacht hat, von denen uns Johannes Diakonus manche berichtet [1]).

Als einen grossen Verehrer des Mönchsstandes und der Mönchstugenden haben wir den Gregor schon kennen gelernt.

---

1) Z. B. 1, 10. Ein Engel kam mehrere Male nach einander in der Gestalt eines Schiffbrüchigen zu Gregor, und bekam jedes Mal Geld von ihm. Als er zum letzten Male kam, hatte Gregor nichts als eine silberne Schüssel, worin seine Mutter ihm Essen schickte. Diese gab er auch und empfing als Belohnung viele Tugenden und die Kraft Wunder zu thun. Derselbe Engel kam nach 2, 23 später noch einmal wieder. Gregor lud nehmlich jeden Tag zwölf Fremde zu seinem Mittagsessen ein. Einmal zählte er dreizehn, während sein Sacellarius, den er deswegen tadelte, nur zwölf am Tische sehen konnte. Gregor sah den dreizehnten bald als Jüngling, bald als Greis. Er liess nach beendetem Mahle die Zwölfe gehen, nahm aber den dreizehnten mit auf sein Zimmer, wo sich der räthselhafte Fremde ihm als seinen besonderen Schutzengel zu erkennen gab, der bereits früher als Schiffbrüchiger in sein Kloster zu ihm gekommen sei. Nach 2, 22 hat Gregor selbst den Herrn Jesum als Gast an seinem Tische gespeiset.

Bei einem klaren, vorurtheilsfreien Blicke in mancher Beziehung theilte er doch die befangene Denkart seiner Zeit: seine mönchische Denkweise und sein gesunder christlicher Sinn waren in Widerspruch mit einander, und bald trat der eine bald der andere siegreich hervor. Ueber das Studium des Römischen und Griechischen Alterthums dachte Gregor sehr einseitig: Alles war ihm verwerflich, was nicht unmittelbar aus dem Christenthum floss. Darum war er kein Freund wahrer Wissenschaft, und seine ganze Weltanschauung befangen. Freilich nach dem Berichte Gregors von Tours (*H. F.* X, 1.) und noch mehr nach der Erzählung des Johannes Diakonus sollte man einen grossen wissenschaftlichen Eifer und vorzügliche Kenntnisse bei ihm erwarten [1]; aber aus ihrer Lobrede erkennt man nur den damaligen traurigen Zustand der Wissenschaft. Von einem Manne, der den Bischöfen das Studium der Alten verbot, der sich an Grammatik und Sprachschönheit nicht kehrte, der über das Römische Alterthum so verächtlich dachte, lässt sich nicht annehmen, dass er die Wissenschaft sehr werde befördert haben. Sein Studium beschränkte sich nur auf die Lateinischen Kirchenväter, und wenn es heisst, dass damals die Halle des apostolischen Stuhles die grösste Weisheit besessen habe, so lässt uns das einen traurigen Rückschluss auf die wissenschaftliche Bildung der Zeit machen. Cassiodorus hatte freilich für die geistige

---

1) *Joh. Diac.* 2, 13.: *Tunc rerum sapientia Romae sibi templum visibiliter quodammodo fabricabat, et septemplicibus artibus veluti columnis nobilissimorum totidem lapidum, apostolicae Sedis atrium fulciebat. Nullus Pontifici famulantium a minimo usque ad maximum barbarum quodlibet in sermone vel habitu praeferebat: sed togata Quiritum more seu trabeata Latinitas suum Latium in ipso Latiali palatio singulariter obtinebat. Refloruerant ibi diversarum artium studia, et qui vel sanctimonia vel prudentia forte carebat, suo ipsius judicio subsistendi coram Pontifice fiduciam non habebat.* — cp. 14.: *Arcessebantur Pontificalibus profundis consiliis prudentes viri, quos perhibui, potius quam potentes; et paupere Philosophia intrinsecus, quid potius aut potissimum in unoquoque negotio sequendum putaretur, artificiosis argumentationibus rationabiliter inquirente, dives inertia, quae modo se de sapientibus pari sorte ulciscitur, prae cubiculi foribus despicabilis remanebat. Sola deerat interpretandi bilinguis peritia, et facundissima virgo Cecropia, quae quondam suae mentis acumina, Varrone caelibatum suum auferente, Latinis tradiderat, imposturarum sibi praestigia, sicut ipse in suis epistolis queritur, vindicabat.*

Bildung Italiens gesorgt und ohne Zweifel manchen heilsamen Einfluss ausgeübt; aber die traurigen Longobardenkriege, die gänzliche politische Zerrüttung, der ganze Verfall dessen, was aus dem Römerthum noch übrig geblieben war, liessen diesen Samen keine Früchte tragen. Wo die Anerkennung fehlte, dass die Wissenschaft um ihrer selbst willen einen Werth habe, konnte ihr Studium wenig gedeihen, wie schon das beweiset, dass sie in die sieben sogenannten freien Künste hineingebannt war.

Gregor selbst war kein grosser Kritiker; obwohl sonst gesunden Geistes war er ausserordentlich leichtgläubig auch gegen alberne Ammenmährchen. Wunderbar bleibt es, wie er so Manches, was er in seinen Dialogen erzählt, selbst hat glauben können. So vernünftig er über die Verehrung der Bilder dachte, so abergläubisch verehrte er Reliquien. Er verschenkte häufig Schlüssel, die über dem Körper des Apostel Petrus gesegnet waren, in welchen sich Stücke von den Ketten Petri befanden, die als Amulette um den Hals getragen, Wunder thun, vor Krankheit und Uebel bewahren, selbst von Sünden befreien könnten (lib. III. epist. 33.). Dass Gregor selbst diesen Aberglauben theilte, kann wohl schwerlich geleugnet werden, doch ist die Politik auch hier wohl nicht ganz ohne Einfluss geblieben. Z. B. als die Kaiserin Constantia für eine Kirche des Apostel Paulus, die sie in Constantinopel erbaut hatte, das Haupt dieses Apostels oder etwas von seinem Körper sich ausbat, verweigerte Gregor dieses (lib. IV. epist. 30.), weil, wie er aus einzelnen schrecklichen Geschichten nachzuweisen sucht, die Berührung der Körper der Apostel Jedem den Tod brächte. Wahrscheinlich hat er die Fabeln, die er hier vorträgt, selbst geglaubt, er trug sie aber in den stärksten Farben auf, weil er Reliquien, welche für die Römische Kirche so wichtig waren, nicht nach Constantinopel kommen lassen wollte.

Trotz solcher Schwächen, die er mit seiner Zeit theilte, ist das Urtheil des *Oudinus* (*de scriptor. et script. eccles. Tom.* 1. *de Gr. M.* cp. 2.) über Gregor, dass er wegen seiner Einfalt und Leichtgläubigkeit den Namen des Grossen nicht verdiene, zu hart und unbegründet, wenn wir denn freilich auch den Ausspruch des Ildephons von Toledo (*De vir. illustr.* cp. 1.) „*vicit sanctitate Antonium, eloquentia Cyprianum,*

sapientia Augustinum nicht unterschreiben. Gregor war wie ein Baum, der mit seinen Aesten und Zweigen freilich hoch über seiner Zeit hervorragte, aber doch in der Denkart und dem Bildungsstande seiner Zeit festwurzelte, und keinem Menschen ist es möglich, sich von den Ketten loszureissen, mit welchen ihn die Vorurtheile und Gebrechen der Zeit binden, in welcher er lebt. Seine persönlichen Eigenschaften waren ausgezeichnet, seine Pläne grossartig, in ihrer Ausführung zeigte er grosse Einsicht und Festigkeit, kluge Berechnung und Beherrschung der Menschen wie der Umstände, und was er geleistet hat, war von unermesslichen Einflusse für die ganze Folgezeit[1]). Freilich ist sein Einfluss auch in mancher Beziehung schädlich gewesen, aber nicht ihn, sondern die Zeit muss man hierin anklagen; er wollte das Beste, wie er es erkannte, und was er genützt hat, ist ihm selber zuzuschreiben. Unter allen Päpsten des sechsten und der folgenden Jahrhunderte strahlt er als ein Stern erster Grösse hervor. Freilich mögen wir seine Ansichten von der Gewalt des römischen Stuhles, seine Bemühungen, dem Bischofe von Rom die Suprematie über alle Kirchen des Occidentes zu verschaffen, von einem andern Gesichtspunkte ausgehend, missbilligen: aber etwas anderes ist es, Pläne und Wirksamkeit eines Mannes auf der Wage des Allgemeingültigen und Wahren, wie eine später fortgeschrittene Zeit es erkennt, abzuwägen, etwas anderes, den Handelnden nach dem zu beurtheilen, was er selbst als recht und wahr erkannte und erkennen konnte. Nicht immer Was Jemand erstrebt hat, sondern das Warum und das Wie giebt den Massstab zur Beurtheilung eines Mannes. Ob auch die Bewahrung und Vermehrung päpstlicher Macht die Lebensaufgabe Gregors war, es geschah nicht aus persönlichem Ehrgeize und Herrschsucht, sondern nach Gründen innerer Ueberzeugung. Keiner von jenen gewaltigen Päpsten, welche die zweite Weltherrschaft Roms anzubahnen oder festzuhalten strebten,

1) „Durch ihn wurde die Entwickelungsform der Kirchenlehre, welche sich in der von dem Christenthum durchdrungenen Römischen Welt ausgebildet hatte, in die folgenden Jahrhunderte hinübergeleitet, und er giebt den sehr wichtigen Vermittlungspunkt ab zwischen der untergehenden christlichen Schöpfung in der Römischen Bildungsform und der neu sich bildenden Schöpfung, welche aus dem Stamme der Germanischen Völker hervorgehen sollte." Neander, Kirchengesch. III. pg. 196.

wurde weniger von persönlichen Beweggründen dazu getrieben, als Gregor. Selbst dass dieser sich eine solche Lebensaufgabe stellte, ist ein Stempel seiner Grösse. Und ob auch die Idee des Papstthums mit dem Begriffe der evangelischen Kirche und den Principien des Christenthums selbst unverträglich ist, wer möchte doch leugnen, dass sie ein wichtiges und heilsames Entwickelungsglied in der historisch gewordenen Kirche gewesen ist!

Dass Gregor manche Feinde hatte, ist sehr erklärlich bei seinem ernsten Streben nach Recht und Gerechtigkeit, bei seiner strengen Aufsicht nicht nur über Bischöfe und Geistliche, sondern auch über die weltlichen Beamten, deren Ungerechtigkeit und Eigennutz er nicht ungerügt liess. Schon während seines Lebens suchten ihm diese auf alle Weise zu schaden, und als sie dieses nicht mehr konnten, bemühten sie sich wenigstens sein Andenken zu beschimpfen. Auch seine Wohlthätigkeit wurde selbst denen, die sie genossen hatten, ein Grund zum Tadel; man nannte ihn *prodigus*, *dilapidator multiplicis patriarchatus thesauri.* Als bei Gelegenheit einer Theurung die vom Gregor sonst gereichte Hülfe unter dem Papste Sabinianus ausblieb, unter dem Vorwande, Gregor habe alles Geld durch seine unzeitige Freigebigkeit ausgegeben, liessen die undankbaren Römer, deren Schutz und Hülfe er während so langer Zeit gewesen war, sich dazu bewegen, seine Schriften zu verbrennen, als das einzigste Mittel, sein Andenken zu schwächen. Schon waren viele seiner Bücher verbrannt, als sich der vertraute Freund Gregors, der Diakonus Petrus, erhob und den Römern in einer Rede vorstellte, dass die Schriften Gregors schon in der ganzen Welt verbreitet wären, daher das Verbrennen in Rom nichts hülfe, ja dass es ein Kirchenraub sei, die Schriften eines solchen Lehrers zu verbrennen, über dessen Haupte, wie er selbst gesehen, der heilige Geist in der Gestalt einer Taube geschwebt habe. Schon wankte das Volk, als es den bekannten Petrus die Verdienste seines Freundes in ihr Gedächtniss zurückrufen hörte, und als nun gar Petrus, wie verlangt wurde, durch einen Eid die Erzählung bestärkte und, wie er als Kennzeichen der Wahrheit seines Eides selbst vorher angegeben hatte, unmittelbar darauf starb, bereute das wankelmüthige Volk seine That, erhielt die noch vorhandenen Schriften Gregors sorgfältig, und wandte dem wieder seine Verehrung zu, dessen Andenken es kurz

vorher hatte vernichten wollen. So erzählt es Johannes Diakonus 4, 69.

Von der grossen Verehrung, die Gregor genoss, zeugt der grosse Legendenkreis, der sich um ihn gebildet hat. Johannes Diakonus erzählt in seiner Biographie Gregors eine Menge von Wunderthaten, die dieser nicht nur während seines Lebens, sondern selbst nach seinem Tode verrichtet haben sollte; wie er hier den Teufel in der Gestalt eines Schweines aus einer Arianischen Kirche hinaustrieb, dort eine Frau von der Gegenwart des Blutes Christi im Abendmahl überzeugte, indem das Blut selbst aus der Oblate floss, dann nach seinem Tode den Papst Sabinianus durch einen Schlag auf den Kopf tödtete, andere tröstete oder strafte und dergleichen mehr. Die meisten dieser Mährchen beziehen sich auf seine Freigebigkeit und seinen Eifer für das Mönchsthum.

Zweiter Theil.

Die Schriften und die Lehre Gregor des Grossen.

I.

Die Schriften Gregors.

Zu den Schriften, die Gregor zugeschrieben werden, gehören: die Erklärung des Hiob, zwei Bücher Homilien zum Ezechiel, vierzig Homilien über die Evangelien, die *Regula pastoralis*, vier Bücher Dialogen, vierzehn Bücher Briefe, das *liber Sacramentorum*, ein *Benedictionale*, ein *liber antiphonarius*, ein *liber responsalis*, sechs Bücher Erklärungen zum ersten Buch der Könige (ersten Buch Samuelis), eine Erklärung des Hohenliedes, eine Erklärung der sieben Busspsalmen, und eine *Concordia quorundam testimoniorum sacrae scripturae*. Die Aechtheit aller dieser Schriften ist aber nicht über allem Zweifel erhaben; von mehreren lässt sich nachweisen, dass sie wenigstens in der vorliegenden Gestalt nicht von Gregor selber herrühren können.

Die bekannteste und bedeutendste Schrift ist die *Expositio in beatum Job*, auch ihres Inhaltes wegen *Moralia* genannt, eine praktisch-allegorische Erklärung des Hiob. Gregor begann sie zu der Zeit, als er Apokrisiar des Römischen Stuhles in Constantinopel war, auf Anrathen und Bitten seiner Freunde, besonders des Bischofs Leander von Hispalis, der sich um dieselbe Zeit als Gesandter des Westgothischen Königs in Constantinopel aufhielt. Er wurde mit diesem Werke erst fertig, nachdem er schon zum Römischen Papste erwählt war. Den ersteren Theil hatte Gregor schon als Homilien in Constantinopel seinen Freunden vorgelesen (*Joh. Diac. Vit. Gr.* l. IV. cp. 72.);

später dictirte er die andern Theile, überarbeitete das Ganze und gab ihm eine andere Form [1]). Das Werk ist von ihm selber in sechs *Codices* und fünfunddreissig Bücher getheilt, dagegen rührt die Capiteleintheilung von einem gewissen Rainer her, Presbyter und Canonicus zu Arezzo, welcher um die Zeit Kaiser Heinrich II. lebte. Gregor vertheilte dieses Werk zuerst unter die Klöster Roms, ehe er es dem Leander übergab, welchem er es dedicirte. Er giebt selber eine dreifache Absicht an, die er bei der Erklärung zu erreichen suchte, nehmlich ausser der wörtlichen Erklärung, *qualiter Christi et Ecclesiae sacramenta referendus*, *quo sensu unicuique fidelium sit aptandus*, also eine dogmatische und moralische Erklärung. Die Erklärung des buchstäblichen Sinnes ist nur kurz und kümmerlich, dagegen findet sich eine oft masslose allegorische Erklärung nebst moralischen Betrachtungen, die oft ohne bestimmte Anknüpfungspunkte der Erklärung des Textes angehängt werden, so dass dieses Werk als ein umfassendes Repertorium der Moral betrachtet werden kann, und als solches nicht ohne Werth ist, mit vieler Einfachheit und Klarheit, wenn auch ohne Tiefe geschrieben. Das Werk beginnt mit einer Dedication an den Bischof Leander, die zugleich auf manche Lebensverhältnisse Gregors ein Licht wirft. Er spricht sich in derselben aus über die Veranlassung zur Abfassung der Schrift, über ihre Form [2]), seinen Plan, seine Erklärungsweise und über die Incorrectheit seines Styls [3]). Gregor hatte dieses Buch nicht zur Belehrung

---

1) *Cumque ei spatia largiora suppeterent, multa augens, pauca subtrahens, atque ita ut inventa sunt nonnulla derelinquens, ea quae se loquente excerpta sub oculis fuerant, per libros emendando composuit. Joh. Diac.* l. IV. cp. 72. — *Ea autem, quae in beati Job expositione dicta fuerant, et vobis dirigenda scribitis, quia haec verbis sensibusque tepentibus per homilias dixeram, utcumque studui in librorum ductum permutare, quae nunc a librariis conscribuntur.* Lib. I. epist. 43. *ad Leandrum.*

2) *Qui hoc quoque mihi in onere suae petitionis addiderunt, ut non solum verba historiae per allegoriarum sensus excuterem, sed allegoriarum sensus protinus in exercitium moralitatis inclinarem; adhuc aliquid gravius adjungentes, ut intellecta quaeque testimoniis cingerem, et prolata testimonia, si implicita fortasse viderentur, interpositione superadditae expositionis enodarem. Praef. ad Leandr.*

3) *Ipsam loquendi artem, quam magisteria disciplinae exterioris insinuant, servare despexi. Nam sicut hujus quoque epistolae tenor enuntiat, non mu-*

des christlichen Volkes bestimmt, daher er es auch ungerne sah, dass der Erzbischof von Ravenna, Marinianus, es öffentlich vorlas [1]). Die Aechtheit dieser Schrift ist unzweifelhaft, schon *Isidorus Hispalensis de script. eccl.* cp. 27. erwähnt sie. Der grossen Bedeutung wegen, welche die Folgezeit diesem Buche beilegte, ist es oft excerpirt. Ausser dem *Paterius*, einem Schüler und Zeitgenossen Gregors, und dem Alulf sind als Excerptoren des Hiob zu nennen Adelbert, der Abt *Adhalard* von Corvei, ein Mönch *Simon*, ein Canonicus *Garnerius*, *Adalelmus Thesaurarius* und am bedeutendsten *Odo*, nachheriger Abt von Clugny, der fünfunddreissig Bücher aus der Moral Gregors sammelte, 1617 in Paris von *Martin Marrier* herausgegeben. Der Abt *Notker* soll den Hiob Gregors ins Deutsche übersetzt haben, und gegen das eilfte Jahrh. *Grimoald* ins Spanische. Der Hiob erschien zuerst gedruckt 1475 in Rom, 1494 in Venedig, 1495 von *Udalrich Gering* und *Berthold Rembold*; später öfterer.

Die Homilien zum Ezechiel. Die zweiundzwanzig Homilien über die dunklen Stellen des Ezechiel aus dem ersten und letzten Theile dieses Propheten, die in zwei Büchern verfasst sind, hielt Gregor vor dem Volke. Das erste Buch enthält zwölf Homilien über die drei ersten und den Anfang des vierten Capitels, das zweite zehn Homilien über das vierzigste Capitel des Ezechiel, in ähnlicher Weise wie der Hiob geschrieben. Nachdem Gregor sie vor dem Volke gehalten hatte, sah er sie nach acht Jahren aufs Neue durch, gab sie heraus und übersandte sie an den Erzbischof Marinianus von Ravenna [2]). Die Zeit, in

---

tacismi collisionem fugio, non barbarismi confusionem devito, hiatus motusque etiam et praepositionum casus servare contemno; quia indignum vehementer existimo, ut verba coelestis oraculi restringam sub regulis Donati. Praef. ad Leandr.

1) Lib. XII. epist. 24. rügt Gregor dieses, *quia non est illud opus populare, et rudibus auditoribus impedimentum magis quam provectum generat.*

2) In der *Praef. ad Marin.* sagt Gregor: *Valde incongruum credidi, ut aquam despicabilem hauriret, quem constat de beatorum Patrum Ambrosii atque Augustini torrentibus profunda ac perspicua fluenta assidue bibere. Sed rursum dum cogito quod saepe inter quotidianas delicias etiam viliores cibi suaviter sapiunt, transmisi minima, legenti potiora; ut dum cibus grossior velut pro fastidio sumitur, ad subtiliores epulas avidius redeatur.*

welcher diese Homilien auf Bitten der Römer (*praef. ad* lib. II. *Joh. Diac.* IV, 76.) gehalten sind, tritt aus ihnen selber hervor. Es war während der Longobardenkriege, da Rom besonders von ihnen litt, wie denn mehrere Stellen (lib. II. hom. 6 u. 10.) auf den damaligen traurigen Zustand in Rom und Italien hinweisen. Gregor beendete sie im Jahre 494 u. 495, als Agilulf Rom belagerte [1]). Die Sprache ist in diesem Werke noch schlechter als in dem Hiob. Der historische Sinn wird nur wenig erläutert, desto mehr aber allegorisirt. Die erste Homilie ist eine Einleitung zu den folgenden und handelt von dem Geiste der Prophetie. Dem Werke liegt die Erklärung Ezechiels von Hieronymus zum Grunde, doch widerlegt Gregor ihn an einigen Stellen, ohne seinen Namen zu nennen. Die Aechtheit dieser Schrift ist durch äussere und innere Gründe verbürgt. Eine Ausgabe des Ezechiel erschien 1502 in Paris.

Die Homilien zu den Evangelien. Es sind dieses vierzig Homilien über evangelische Lectionen, in zwei Büchern verfasst, von denen Gregor die letzteren zwanzig selber zu verschiedener Zeit an bestimmten Tagen bei der Feier der Messe vor dem Volke gehalten hat, die zwanzig ersteren aber dictirt und seiner Kränklichkeit wegen von einem Notar hat vorlesen lassen [2]). Sie sind ebenso und in derselben Ordnung aufgezeichnet, als sie gehalten sind, und enthalten ausser manchen Glaubenslehren viele schöne praktische Gedanken. Gregor übersandte sie im Jahre 592 an den Secundinus, Bischof von Tauromenium. Das Original selber legte er in das Archiv des Römischen Stuhles. Ihre Aechtheit ist zweifellos, durch Isidorus, Ildephons, Paterius und Beda bestätigt; eine Ausgabe erschien

---

1) *Aliud quod jam Agilulphum Longobardorum Regem ad obsidionem nostram summopere festinantem, Padum transisse cognovimus. Unde pensate, fratres carissimi, in caliginosis ac mysticis sensibus quid valeat mens misera, timoris sui perturbationibus occupata. Praefis* lib. II. Ezech.

2) *Multis vobis lectionibus, fratres carissimi, per dictatum loqui consuevi; sed quia lascescente stomacho ea, quae dictavero, legere non possum, quosdam vestrum minus libenter audientes intueor. Unde nunc a memetipso exigere contra morem volo, ut inter sacra Missarum solemnia lectionem sancto Evangelii non dictando sed colloquendo edisserem. Evang.* l. II. hom. 21. Cfr. *Joh. Diac.* IV, 74.

1509 in Antwerpen. In den gedruckten Ausgaben ist ihnen die Busspredigt angehängt, welche Gregor während seiner interimistischen Verwaltung des päpstlichen Stuhles in der Pest im Jahre 590 an die Römer gehalten hat.

Die *Regula pastoralis*. Eine ausgezeichnete Schrift, die ihren Werth noch bis auf den heutigen Tag behält und herrliche benutzenswerthe Winke über die rechte Führung des geistlichen Amtes giebt. Gregor schrieb sie am Anfange seines Pontificats (lib. I. epist. 48. V. epist. 49.) als eine Antwort auf den Vorwurf, den ihm der Erzbischof Johannes von Ravenna darüber gemacht hatte, dass er sich durch die Flucht der Erhebung zur päpstlichen Würde zu entziehen gesucht hatte. Die Schilderung der Arbeit, der Pflichten und der Schwierigkeiten des geistlichen Amtes sollte ihm zur Entschuldigung dienen. Die Schrift ist in vier Theile getheilt und behandelt die Fragen: *qualiter quisque ad culmen regiminis veniat*; *qualiter ad hoc rite perveniens vivat; qualiter bene vivens doceat; qualiter recte docens infirmitatem suam quotidie quanta valet consideratione cognoscat*, *ne aut humilitas accessum fugiat*, *aut perventioni vita contradicat*, *aut vitam doctrina destituat*, *aut doctrinam praesumtio extollat*. Am Anfange des Buches tadelt Gregor diejenigen, welche in Unwissenheit nach dem Priesterthume strebten und lehren wollten, was sie nicht gelernt hätten, welche deswegen das Amt des Lehrers um so geringer schätzten, je weniger sie dessen Grösse erkannt hätten. Es ist dem Erzbischof Johannes von Ravenna dedicirt, und wurde auch von Gregor an den Bischof Leander gesandt. Bereits *Mor.* l. XXX. cp. 3. hat Gregor darauf hingedeutet, das er ein solches Werk als die *regula pastoralis* schreiben wollte. Wie dieses Buch es verdiente, wurde es von Griechen und Lateinern gleich sehr geschätzt. Der Erzbischof Leander verbreitete es in Spanien, der Kaiser Mauritius, der es durch den päpstlichen Apokrisiar Anatolius bekam, liess es im Jahre 602 durch den Patriarchen Anastasius von Antiochien ins Griechische übersetzen. Alfred, der König der Angeln, übersetzte es ins Angelsächsische. Auf dem Concil zu Mainz 813 wurde es nach der heiligen Schrift und den Canonen als das vorzüglichste Buch anerkannt, durch welches der Geistliche den Zustand der Kirche und des christlichen Volkes durch reine

Lehre und Beispiele der Gerechtigkeit erhalten und verbessern könnte. Auf dem Concil zu Rheims 813 wurde es den Priestern zur Richtschnur und zur Ermahnung vorgelesen; auf dem dritten Concil zu Tours *can.* 3. und dem Concil zu Cabillon *can.* 1. wurde es den Bischöfen zur Pflicht gemacht, sich damit bekannt zu machen. Nach dem Berichte des Hinkmar von Rheims *opusc.* 55. *capitul.* nahm jeder Bischof, der ordinirt und consecrirt werden sollte, vor dem Altare zugleich mit dem Buche der Canonen die *Regula pastoralis* in die Hand und schwor, „*ut ita servaret in vivendo, docendo et judicando, sicut ibidem descriptum est.*"

Die vier Bücher Dialogen. Von mehreren Freunden war Gregor gebeten worden, das Leben und die Wunder der Italiänischen Väter zu beschreiben, und er hatte deshalb den Bischof Maximinianus von Syrakus um Mittheilung von historischen Daten gebeten (l. III. epist. 51.). Was er erfuhr, sammelte er in den vier Büchern Dialogen, die ihren Namen davon tragen, dass er sich in ihnen mit seinem vertrauten Freunde, dem Diakonus Petrus, unterhält und seine Fragen beantwortet. Ueber die Zeit der Abfassung belehret uns das Werk selber. Nach *Dial.* l. I. cp. 7 u. III, 46. war Maximinian von Syrakus noch am Leben, der im Jahre 596 starb. *Dial.* III, 19. heisst es: *ante hoc fere quinquennium, quando apud hanc Romanam urbem alveum suum Tiberis egressus est.* Diese Ueberschwemmung der Tiber geschah gegen das Ende der Regierung des Papstes Pelagius II., nach *Greg. Tur. Hist. Franc.* X, 1. im November 589. Wenn *Dial.* IV, 26. von der letzten Pest bis zur Zeit der Abfassung drei Jahre gerechnet werden, so widerspricht dieses der früheren Zeitrechnung nicht, weil die Pest über ein ganzes Jahr dauerte (cfr. *Hom.* 1. *ad Evang.* die am einundzwanzigsten Advent 590 gehalten wurde: „*Pestilentias sine cessatione patimur*".). Die Abfassungszeit der Dialogen fällt also ins Jahr 593 oder 594. Man hat freilich die Aechtheit der Dialogen bezweifelt, wie von *Cacus, Cadrenus, Coccius, Chemnitz, Andreas Rivet* und anderen geschehen ist. Allein die äusseren Zeugen sprechen für die Aechtheit; so Isidor von Hispalis *de scr. eccl.* cp. 27, ein jüngerer Zeitgenosse Gregors, Ildephons von Toledo, Hilarius, Beda *Hist. Angl.* II, 1. Joh. Diak. IV, 74., Paulus Diakonus *Hist.*

Long. IV, 2., welcher letztere erwähnt, dass Gregor die Dialogen der Longobardenkönigin Theodelinde zugesandt habe. Ebenfalls führt Gregors Schüler und Compilator Paterius Stellen aus den Dialogen an, so wie Tajus Samuel, Bischof von Saragossa, der um das Jahr 646 aus Gregors Schriften fünf Bücher Sentenzen sammelte. Man hat sich freilich zum Beweise der Unächtheit auf den abweichenden Styl, auf den läppischen Inhalt, auf Widersprüche mit andern Lehren Gregors berufen, und die Vermuthung aufgestellt, Gregor II. habe dieses Werk um 714 geschrieben. Allein aus den Dialogen selber erfahren wir, dass der Verfasser Mönch in einem Kloster zu Rom war, welches er selbst erbaut hatte (*Dial.* III, 33. IV, 21. 38. 47.), dem er als Abt vorstand (*Dial.* IV, 55.). Er war Apokrisiar in Constantinopel (*Dial.* III, 36.), nachher Römischer Papst (*Dial.* III, 16.), Nachfolger Pelagius II. (*Dial.* III, 16. IV, 57.), der Homilien über die Evangelien an das Volk gehalten hatte (*Dial.* IV, 14. 15. 16. 19. 27.). Nehmen wir noch hinzu, dass Gregor dem Maximinian von Syrakus seine Absicht zu erkennen giebt, ein solches Buch wie die Dialogen zu schreiben, dass er *Dial.* I, 7. das erzählt, worüber er sich Nachrichten von Maximinian erbeten hatte, so wird die Behauptung, dass Gregor der Verfasser der Dialogen sei, zur unumstösslichen Gewissheit. Der Inhalt der Dialogen widerlegt dieses auch nicht, denn viele Erzählungen derselben finden sich fast mit denselben Worten in anderen Schriften Gregors, z. B. *Dial.* III, 6. IV, 56. = *Hom.* 37. *in Evang.*, *Dial.* IV, 14. = *Hom.* 15. *in Evang. Dial.* IV, 15. = *Hom.* 30. *in Evang.*, *Dial.* IV, 16. = *Hom.* 38. *in Evang.*, *Dial.* IV, 19. = *Hom.* 19. *in Evang.* u. s. w. Die Sucht, überall Wunder zu finden und die Leichtgläubigkeit gegen Ammenmährchen fällt bei Gregor nicht auf; auch Widersprüche mit anderen Lehren Gregors lassen sich kaum nachweisen. Dagegen bleibt es allerdings bemerkenswerth, dass der Styl in dieser Schrift verschieden ist von den andern vorher erwähnten Schriften, was sich aber wohl aus dem verschiedenen Inhalte und der verschiedenen Form erklären lässt. Diese Dialogen wurden berühmter, als sie es ihrem Inhalte nach verdienten, weil sie dem Aberglauben der Zeit entsprachen. Ihnen hat die katholische Kirche die Lehre vom Fegefeuer zu verdanken. Der Abt Odo von Clugny excerpirte sie, 779 sind sie ins Ara-

bische übersetzt, von Alfred ins Angelsächsische und von dem Papst Zacharias ins Griechische.

Die vierzehn *regestri* Briefe. Von der grössten Wichtigkeit für das Leben Gregors und die Kenntniss seiner Zeit sind die Briefe, die er an die verschiedensten Personen geschrieben hat, selber sammelte und nach den Jahren seines Papstthums ordnete, so dass eben so viele Bücher oder *regestri* (*regestra*) vorhanden sind, als Jahre seines Pontificates. Obgleich ältere Ausgaben Gregor nur zwölf Bücher Briefe zuschreiben, so sagt doch Johannes Diakonus IV, 71., dass Gregor eben so viele Bücher Briefe im Archive des päpstlichen Stuhles zurückgelassen habe, als er Jahre regierte, und darum das vierzehnte Buch in der siebenten Indiction unvollständig liess, weil er das Ende dieser Indiction nicht erlebte. Wenn auch die Sammlung der Briefe im Allgemeinen über alle Zweifel der Unächtheit erhaben ist, so gilt dies doch nicht rücksichtlich einzelner Briefe. Zu den unächten Briefen können wir aber nicht mit Oudin (*de script. et scriptor. eccl. Francf. ad. Moen.* 1722. II. *de Greg. M.*) das Privilegium für das von der Königin Brunhilde erbaute Xenodochium in Autün rechnen. Denn dass Johannes Diakonus es nicht erwähnt, ist kein Grund gegen die Aechtheit. Das Verbot an die Könige des Frankenreichs, die Privilegien des Klosters nicht zu verringern und die Einkünfte desselben nicht zu ihrem Nutzen anzuwenden, braucht nicht aus den päpstlichen Bullen des eilften und zwölften Jahrh. genommen zu sein, es erklärt sich hinreichend aus den Zuständen der damaligen Zeit im Fränkischen Reiche. Ebenfalls findet die Bestimmung, dass der König mit Einstimmung der Mönche den Abt wählen soll, ihre Erklärung in den besonderen Verhältnissen und die Aechtheit der Bannformel haben wir an einem andern Orte nachgewiesen (Teil 1. Buch 2. cp. 3. §. 5. und Buch 3. cp. 2. §. 4.). Dagegen ist unzweifelhaft unächt das Privilegium des Klosters St. Medardus. Der Brief an den Secundinus (lib. IX. epist. 52.) ist in seiner gegenwärtigen Gestalt nicht von Gregor, doch spricht Manches mehr für eine Interpolation als für eine gänzliche Unterschiebung des Briefes (cfr. Thl. 1. B. 3. cp. 2. §. 1.). Lib. XI. Brief 64. aber, der die Fragen des Augustinus, Erzbischofs von Canterbury, beantwortet, möchten wir weder für

unächt, noch für interpolirt halten, da Beda ihn kennt, und Alles in Form und Inhalt der Denk- und Sprachweise Gregors und den damaligen Verhältnissen entspricht. Nach *Joh. Diac.* IV, 71. wurden zur Zeit des Papstes Hadrian I. einige sogenannte *epistolae decretales* aus den einzelnen Registern der Briefe excerpirt und in zwei Bänden gesammelt. Die Ausgabe der Benedictiner zeichnet sich durch eine möglichst genaue Zeitordnung der Briefe und durch schätzbare antiquarische und historische Anmerkungen aus.

Ueber die liturgischen Schriften Gregors und deren Aechtheit haben wir bereits Thl. 1. B. 3. cp. 4. gesprochen. Das *Benedictionale* ist entschieden unächt, das *liber responsalis* vielleicht, dagegen *liber sacramentorum* und *antiphonarius* sind von Gregor, wenn auch späterhin durch Zusätze vermehrt. Am weitesten entfernt sich die in der Benedictinerausgabe enthaltene Recension von der ursprünglichen Gregorianischen Form; am nächsten kommt ihr die Ausgabe in *Muratori's Liturg. Rom. vetus Tom.* II.

Die übrigen unter dem Namen Gregors cursirenden Schriften sind nur von zweifelhafter Authenticität.

Der Commentar zum ersten Buche der Könige in sechs Büchern. In demselben wird das erste Buch Samuelis bis Cap. 16, v. 13, also bis zur Salbung Davids zum Könige erklärt. Weder Isidor von Hispalis, noch Beda und Johannes Diakonus wissen etwas davon, dass Gregor eine solche Schrift geschrieben hat, daher es denn verschiedene Meinungen über den Ursprung derselben giebt. Einige halten sie für ächt Gregorianisch (z. B. *Wilh. Cave*), andere für gänzlich untergeschoben (*Gussanville*), noch andere mit Beziehung auf Lib. XII. epist. 24.[1]) als von Claudius, Abt eines Klosters bei Ravenna

1) *Praeterea quia idem carissimus quondam filius meus Claudius aliqua me loquente de Proverbiis, de Canticis canticorum, de Prophetis, de libris quoque Regum, et de Heptateucho audierat, quae ego scripta tradere prae infirmitate non potui, ipse ea suo sensu dictavit, ne oblivione deperirent, ut apto tempore haec eadem mihi inferret, et emendatius dictarentur. Quae cum mihi legisset, inveni dictorum meorum sensum valde inutilius fuisse permutatum. Unde necesse est, ut tua Experientia* (Johannes, Legat Gregors in Ravenna) *omni excusatione atque mora cessante, ad ejus monasterium accedat, convenire*

nach Vorträgen Gregors aufgezeichnet, so dass freilich der Styl nicht Gregorianisch sei, aber doch die Erklärung selber ihrem Inhalte nach. Dass auch in dieser Schrift bald der Wortsinn, bald der typische, allegorische, moralische Sinn des Textes erörtert wird, kann Gregorianisch sein, ist aber doch auch Eigenthümlichkeit der ganzen folgenden Zeit. Allerdings lässt sich nicht leugnen, dass der Styl sich dem Gregors in manchen Beziehungen nähert, z. B. die rhetorische Figur der *Transpositio* und *Hyperbata*, die Gregor gewöhnlich ist, die zweigliedrigen Perioden, selbst manche einzelne Wortbildungen und Redeformen, die Anwendung der Deponentia in passiver Bedeutung, der eigenthümliche Gebrauch des Verbum *debere* u. s. w. (cfr. die Vorrede der Benedictiner zu dieser Schrift). Auch entspricht die in diesem Commentar entwickelte Lehre im Ganzen derjenigen Gregors, wenn auch nicht zu leugnen ist, dass mehrfache Inconsequenzen vorkommen, z. B. in Beziehung auf das *liberum arbitrium*, dem bald mehr eingeräumt wird (1 *Reg.* l. III. cp. 5.), bald weniger (1 *Reg.* IV, 2.) als Gregor thut. Ebenfalls widerstreitet 1 *Reg.* II, 1. dem, was Gregor *Dial.* IV, 25. sagt. Ueber das Studium der Wissenschaften urtheilt 1 *Reg.* V, 4. entgegengesetzt dem, was Gregor sonst darüber äussert. Die mehrfache Anführung der Regel des St. Benedict entscheidet nach keiner Seite hin. Das Proömium ist zu bilderreich für Gregor, manche Worte kommen in dieser Schrift vor, die Gregor sonst nicht kennt, z. B. *terrenitas*, *sonoritas*, *carnalitas*, *vanegloriu*s u. s. w. Hier wird auch die Vulgata citirt, was Gregor sonst nie thut. Einen Hauptinhalt der Schrift bilden Erörterungen über die klösterliche Disciplin und Mönchsregeln, weshalb die Benedictiner die sonst durch nichts beglaubigte Vermuthung aufstellen, dass Gregor dieses Werk in Homilien vor seinen Mönchen gehalten habe, als er aus Constantinopel nach seinem Kloster zurückgekehrt war. Gregor kann aber wenigstens nicht in der gegenwärtigen Gestalt dieses Werk abgefasst haben; doch ist es nicht unmöglich, dass es das von Claudius aufgezeichnete sei, worauf Gregor

---

fratres faciat, et sub omni veritate quantascunque de diversis Scripturis chartulas detulit, ad medium deducunt, quas tu suscipe et mihi celerrime transmitte. Lib. XII. epist. 24.

l. XII. epist. 24. hindeutet, woraus sich denn sowohl die Aehnlichkeit mit dem Gregorianischen Styl und Inhalte, als auch die Abweichungen erklären liessen. So viel ist gewiss, dass die Zeitgenossen Gregors nichts von einer solchen Schrift wissen, seine Excerptoren Paterius, Tajo, Alulf dieselbe nicht erwähnen, ebensowenig als die späteren Commentatoren dieses Buchs der Könige z. B. Beda, Rabanus, Rupertus [1]), die doch sonstige Schriften Gregors citiren. Da endlich nach *Gussanville* sich in keiner Gallischen Bibliothek unter den Manuscripten von Gregors Schriften dieses Werk befand, so ist es unzweifelhaft, dass man dieses Werk vor dem zehnten Jahrh. nicht für ächt hielt, denn weder reicht die Aushülfe der Benedictiner aus, dass die Exemplare nur selten gewesen seien, noch die Vermittelung, dass Gregor diese Homilien vor einem engen Kreise von Mönchen gehalten habe. Vielleicht wurde man nach lib. XII, epist. 24. veranlasst, ein etwa vorliegendes Werk über das erste Buch der Könige dem berühmten Kirchenvater zuzuschreiben, wenn sich auch kein bestimmter Grund des Unterschiebens anführen lässt. Jedenfalls ist dieses Werk weder für das Leben noch für die Lehre Gregors zu gebrauchen.

Die Erklärung des Hohenliedes. Auch die Aechtheit dieses Werkes ist zweifelhaft. Dass Gregor Homilien über das Hohelied gehalten hat, die von dem Abte Claudius aufgezeichnet sind, erhellt aus l. XII. epist. 24. Gegen die Abfassung der vorliegenden Schrift von Gregor spricht die Verschiedenheit des Styls, so wie das Stillschweigen des Johannes Diakonus und der Umstand, das Beda in seiner *Explanatio cant. cantic.* wohl sonstige Aussprüche Gregors über das Hohelied aus seinen andern Schriften anführt, aber nicht ein eigenes Werk von ihm. Auffallend ist es, dass nach Oudin *de script. Tom.* I. cp. 10. ein *Ms. Balernense Ord. Cisterciensis* in Burgund es dem Robert, Abt von St. Victor, einem Freunde Gregors VII., zuzuschreiben scheint, indem hier das Werk steht und als Vorrede dazu ein Brief Roberts, der so beginnt: *Servo Dei incluso, dilectissimo suo, Ansfrido quondam filio et amico, modo*

1) Dass der Mönch Ratherius um 928 in seinem Buche *de contemtu Canonum* part. 1. eine Stelle aus dem Buche der Könige citire, ist nicht so sicher, als die Benedictiner in ihrer Vorrede annehmen.

divina favente cui voluerit gratia, Patri ac Domino, frater Robertus, hominum minimus, vitam, gaudium et gloriam, quae vere gloria est. Multis nuntiis inertiam meam fervor tuus in Dominum sollicitat u. s. w., womit zu vergleichen ist die Nachricht von einem Zeitgenossen Roberts, *Ordericus Vitalis Hist.* lib. 8. ad an. 1087 u. 1094. „*Inter reliqua peritiae suae (Roberti) monumenta brevem et luculentam, sensuque profundam super cantica canticorum expositionem in Ecclesia dimisit.* Wenn dieses nicht ein Versehen ist, daraus zu erklären, dass Robert nur jenes Gregorianische Werk abschrieb und durch die Unkunde der Zeit für den Verfasser gehalten wurde; so bleibt es unerklärlich nicht nur, wie es für Gregorianisch gelten konnte, sondern auch wie Paterius es schon citiren konnte, indem lib. III. pars 3. cp. 17. aus *Cant. cantic.* cp. 1. *num.* 5 wörtlich abgeschrieben ist. Bei diesem Citat ist indessen zu bemerken, dass nach Oudin cp. 16. der von den Benedictinern edirte Paterius, in welchem die Stelle citirt ist, nur im ersten Theile ächt ist, dagegen das Uebrige einen gewissen Bruno im zwölften Jahrh. zum Verfasser hat. Auf das Citat des Hohenliedes in einem Briefe des Columban ist nicht viel zu geben, weil die Aechtheit des Briefes selber zweifelhaft ist. Dagegen sagt Ildephons von Toledo ausdrücklich *de script.* cp. 1.: *Super librum Salomonis, cui titulus est canticum canticorum, quam mire scribens (Greg.) morali sensu opus omne exponendo percurrit,* wozu sehr wohl die vorliegende Schrift stimmt. Aus diesem Grunde dürfen wir dieses Werk Gregor nicht ganz absprechen; es ist vielleicht entstanden aus den von Claudius aufgezeichneten Homilien Gregors über das Hohelied. Etwas sicheres wagen wir bei den einander gegenüberstehenden Zeugnissen nicht zu entscheiden.

Die Erklärung der sieben Busspsalmen. Auch dazu wird ein Commentar Gregor zugeschrieben und in der Benedictinerausgabe mitgetheilt. Weder Isidor, Ildephons, Beda, noch Paterius [1]) kennen dieses Werk. Wenn auch der Styl auf Gregor

---

1) Die Benedictiner in ihrer Vorrede behaupten freilich, dass Paterius cp. 68. in *Psalm.* eine Stelle aus dem vierten Busspsalm citire,

führen könnte, so passt doch die Art, wie *Ps.* 5, v. 9. und *Ps.* 7. *prooem.* der Simonie durch den Kaiser erwähnt wird, keineswegs auf Gregor. Ob Gregor VII. diesen Commentar verfasst habe, oder, wie Andere meinen, sein Freund, der Abt Robert in seinem Namen, muss billig dahingestellt bleiben. Von unserem Gregor ist es auf keinen Fall: weder erwähnt er selbst dieser Schrift, noch geben sich die verdächtigen Stellen als Interpolationen zu erkennen.

Die *Concordia quorundam testimoniorum sacrae scripturae* lässt sich nicht als Gregorianisch erweisen, wenn auch nichts darin direct gegen ihn spricht. Kein glaubwürdiges äusseres Zeugniss nennt Gregor als Verfasser, und das Ganze erscheint mehr als eine Sammlung einzelner Stellen aus den Schriften Gregors, wie sich denn Manches wörtlich aus anderen Stellen entlehnt nachweisen lässt.

Ob Gregor noch andere verlorengegangene Schriften verfasst habe, lässt sich wohl nicht mit Gewissheit nachweisen. L. XII. epist. 40. verspricht er dem Patricier Mauritius von Palermo, sobald er es wegen seiner Körperschwäche könne, die Thaten Simsons allegorisch zu behandeln; doch findet sich keine Spur davon, ob er diesen Vorsatz ausgeführt habe. Aus l. XII. epist. 24. erfahren wir, dass er auch über die Proverbien, die Propheten und den Heptateuch Homilien gehalten hat, die der mehrfach erwähnte Abt Claudius ungenau aufgezeichnet hatte, daher Gregor nicht wollte, dass sie in dieser Gestalt veröffentlicht werden sollten. Isidor von Hispalis cp. 27. und Ildephons cp. 1. sagen auch: *Fertur idem excellentissimus vir et alios libros morales scripsisse, totumque textum quatuor Evangeliorum sermocinando in populis exposuisse, incognitum tamen nobis opus.* Von solchen Schriften ist aber nichts weiter bekannt, denn die nach *Johannes Trithemius* in seinem Cataloge der kirchlichen Schriftsteller in mehreren *Codd.* aus dem Jahre 900 enthaltene kurze Erzählung der vier Evangelien ist nach Inhalt und Form unächt. Ob solche verlorengegangene Schriften oder vielmehr Exemplare von den bekannten Werken nach dem Tode Gregors von den Römern, wie Johannes Diako-

---

allein dieses Citat entspricht der citirten Stelle so wenig, dass es nicht als ein solches betrachtet werden kann.

nus IV, 69. erzählt, verbrannt worden seien, lässt sich nicht mehr ausmachen [1]).

Wegen der Bedeutung, welche den Schriften Gregors von seinen Zeitgenossen und der späteren Zeit beigemessen wurde, blieben sie nicht frei von Verfälschung. Einer solchen wohl unabsichtlich durch Claudius geschehenen Verfälschung ist schon erwähnt. Eine absichtliche Verfälschung und gänzliche Unterschiebung führt Gregor selber l. XII. epist. 74. an, indem er dem Eusebius, B. von Thessalonich, schreibt, dass der Mönch Andreas, sein Dollmetscher, einige Reden geschrieben und unter dem Namen Gregors herausgegeben habe, die daher vernichtet werden sollten. Wie Gregor eifrigst bemühet war, solche Schriften unter seinem Namen zu unterdrücken, so hielt er auch sorgfältig darauf (*Praef. ad Hom. in Evang.*), dass die verschiedenen Codices seiner Schriften sich auf das Genaueste entsprachen. Der Mönch Andreas wurde 601 auf dem vierten Römischen Concil als Verfälscher anathematisirt.

Gregor dachte selbst sehr gering von seinen Schriften, und wollte deshalb nicht haben, dass sie während seines Lebens vorgelesen werden sollten, wenigstens nicht vor Fremden. Er tadelte darüber den Bischof Johannes von Syrakus [1]). Dem Präfecten von Afrika, Innocentius, schreibt er L. X. epist. 37., er freue sich zwar, dass jener den Hiob von ihm haben wolle, weil er seinen Eifer daraus erkenne, aber er möge lieber die Werke des Augustin lesen, *et ad comparationem siliginis illius nostrum furfurem non quaeritis.* Ebenfalls äussert er sich gegen

---

1) Johannes Diakonus leitet aus dieser Verbrennungsscene her, dass wir den ersten Theil der Erklärung der heiligen Schriften von Gregor nicht mehr haben. Er sagt IV, 80.: *sicut reliqua ipsius opera, quae nunc in sancta Romana Ecclesia retinentur adhuc sub custodia, ne penitus vulgarentur.* Da er selbst sämmtliche vorhandene ächte Schriften Gregors anführt, so scheinen es andere Schriften zu sein, vermuthlich die sakramentalischen.

1) *Praeterea audio, quod aliqua de his, quae scripsisse memini, fraternitas vestra ad mensem suam coram extraneis legi faciat, quod mihi non videtur esse faciendum, quia hoc, quod vos pro caritate facitis, possunt quidam quantum ad me est, vanae gloriae deputare. Ideoque coram extraneis antiquorum dicta legite, ex quorum auctoritate valeant qui audierint informari.* L. VII. epist. 9.

den Subdiakonus Johannes in Ravenna (l. XII. epist. 24.), es sei ihm unangenehm, dass Marinianus seine Erklärung Hiobs öffentlich vorlese. *Neque enim volo, dum in hac carne sum, si qua dixisse me contigit, ea facile hominibus innotesci.* Dass sein Apokrisiar Anatolius die *Reg. Past.* dem Kaiser übergeben hatte, nahm er sehr übel, ebenfalls war es ihm nicht recht, dass Anastasius sie in die Griechische Sprache übersetzt hatte, denn (l. XII. epist. 24.) es sei ihm missfällig, *ut qui meliora habent, in minimis occupentur.*

Die Schriften Gregors standen, wie schon erwähnt, in hohem Ansehen, daher sie verschiedentlich excerpirt worden sind. Zuerst von Paterius, einem Schüler Gregors, der um 610 aus den Schriften seines Lehrers *libros tres explanationum in omnes utriusque Testamenti libros* sammelte, die zuerst zu Rom 1553 erschienen. Ferner Tajo, Bischof von Saragossa, der 650 aus Gregor mit dessen eigenen Worten fünf Bücher Sentenzen schrieb; Odo von Clugny schrieb 940 eine Epitome aus der Moral Gregors, Alulf, ein Mönch von St. Martin um 1090 ein *Gregoriale*, Guarnerus, ein Canonicus von St. Victor in Paris um 1140 ein *Opus Gregorianum seu Allegoricae explicationes rerum Biblicarum ex libris et verbis D. Gregorii papae*, endlich Jacques Folqueri, ein Augustinermönch, um 1345 ein *Viridarium Gregorianum.* Auch die Sage, welche sich bildete (*Joh. Diac.* IV, 69. *Greg. Tur. de glor. Confess.* cp. 59.), dass der heilige Geist in Gestalt einer Taube Gregor erschienen sei, sich auf sein Haupt niedergelassen und ihm die Gedanken und Worte eingeflösst habe, spricht von dem bedeutenden Ansehen, in welchem die Schriften Gregors standen. Endlich finden sich lobende Urtheile über ihn in Menge. So sagt Isidor von Hispalis *de scr.* cp. 27.: *Gregorius — compunctione timoris Dei plenus et humilitate summus, tantoque per gratiam sancti spiritus scientiae lumine praeditus, ut non modo illi praesentium temporum quisquam doctorum, sed nec in praeteritis quidem illi par fuerit unquam.* Ildephons von Toledo fügt *de scr.* cp. I. zu diesen Worten hinzu: *Ita enim cunctorum meritorum claruit perfectione sublimis, ut exclusis omnibus illustrium virorum comparationibus, nihil illi simile demonstret antiquitas. Vicit enim sanctitate Antonium, eloquentia Cyprianum, sapien-*

tia Augustinum. Seine Beredsamkeit und seinen Styl lobt Isidor in seiner *expos. Genes.* und Beda im *liber de schematibus.*

Diese Lobsprüche, die sich mit vielen anderen vermehren liessen, zeugen aber nur von der Geschmacklosigkeit und der schlechten Schreibart der späteren Schriftsteller. Gregor selber bekümmerte sich nach seiner eigenen Aeusserung an den Leander nicht um stylistische Schönheit und correcte Schreibart, indem er es für unwürdig hielt, heilige Worte in die Fesseln des Donat zu schmieden. Er selber meinte freilich nur, darin den älteren Erklären der heiligen Schrift zu folgen, indessen steht er doch rücksichtlich der Latinität tief unter ihnen, verstösst nicht nur gegen die Regeln der Grammatik und Syntax, sondern ist auch voll von barbarischen Wortformen und Redewendungen, gebraucht Intransitive transitiv, legt den bekannten Wörtern neue Bedeutungen unter und bildet selbst neue. Was den Inhalt seiner Schriften betrifft, so ist ihm freilich Phantasie nicht abzusprechen, die nur in seinen allegorischen Erklärungen häufig mit dem Verstande davonrennt. Bei grosser Weitschweifigkeit und Gedehntheit ist er auch wieder sententiös, und seine Schriften sind eine Schatzkammer von praktischen Bemerkungen und geistreichen Gedanken. In seiner Texterklärung hält er sich grösstentheils an den Augustin, den er besonders verehrt, den Ambrosius und Hieronymus, doch mit einzelnen Spuren von Selbstständigkeit. Wie er selber ohne philosophischen Scharfsinn war, so vermisst man bei ihm das Systematische, selbst eine genaue Ordnung; seine Betrachtungen sind mehr nur gemüthliche Ergüsse eines religiösen Herzens, überall auf das Praktische gerichtet, und nicht ohne manche fruchtbare und bedeutsame Winke in dieser Beziehung. Dieses nur gelegentliche Aussprechen seiner Gedanken macht auch die Zusammenstellung seiner Lehre zu einem geordneten Ganzen mühsam und schwierig. Ein Gelehrter war Gregor nicht, ohne Kenntniss der Griechischen Sprache und der Kirchengeschichte, für das Grossartige in der Entwickelung des vorchristlichen Alterthums hatte er keine Empfänglichkeit. Er sammelte mehr nur das in der Lateinischen Kirche Uebliche, es jedoch weiter verarbeitend. Durch unmerklich verschiedene Auffassung des von der Vorzeit Ueberkommenen bahnte er, ohne vielleicht die Bedeutsamkeit seines Thuns zu

erkennen, die Entwickelung des späteren Katholicismus an, und zeichnete ihr den Weg vor. Gregor legt seinen Erklärungen die lateinische Uebersetzung der heiligen Schrift zum Grunde, bald die alte Italische aus der LXX, bald die Uebersetzung des Hieronymus aus dem hebräischen Urtexte. Für die Exegese selber ist wenig aus seinen Schriften zu lernen, für die Dogmengeschichte der Vorzeit auch nicht viel, dagegen enthalten sie ein Zeugniss und eine Zusammenfassung der ganzen patristischen Theologie in der Lateinischen Kirche.

Von einzelnen Werken Gregors erschien zuerst Hiob 1475 in Rom und 1495 in Paris, das Hohelied 1476 in Basel und 1498 in Paris, die *Regula pastoralis* 1496 in Strassburg und 1498 in Paris, die Dialogen 1475 in Venedig und 1499 in Paris. Die sämmtlichen Werke erschienen zuerst in Lyon 1516 bei Simon Benelaqua (welche *editio princeps* ich leider nicht vollständig besitze), und später daselbst 1539 und 40 (hier zuerst der Commentar zum ersten Buch der Könige). 1518 in Paris bei Joh. Parvus und Berth. Rembold, enthaltend den Hiob, *Reg. Past.*, die Dialogen, das Hohelied, die sieben Busspsalmen, die Homilien zum Ezechiel und zu den Evangelien und die Briefe. 1523 daselbst bei Chevallon, 1521 in Rouen bei Regnauld, 1542 in Paris bei Guillard, 1564 in Basel bei Frobenius von Coccius, der durch Conjecturen die Reinheit des Textes wieder herzustellen suchte, 1571 in Paris durch Joh. Gilotius Campanus bei Nivelle, 1572 in Antwerpen bei Plantin, 1583 in Venedig. Darauf erschien zu Rom unter Auctorität des Papstes Sixtus V. durch Petrus Tossianensis, Bischof von Venusi, eine Ausgabe in zwei *voll.* und sechs *tom. fol.* 1588—1593, welcher die Römische 1613 in acht *voll.* gefolgt ist. 1605, 1619, 1640 erschienen Pariser Ausgaben, 1615 in Antwerpen, 1675 in drei *voll.* die ausgezeichnete kritische Ausgabe von Pierre Gussanville zu Paris. Die bekannteste und durch antiquarische Erläuterungen bedeutendste Ausgabe ist die von der Benedictinercongregation zu St. Maure in vier *voll.* Paris 1705 edirte, welche wir zu Grunde gelegt haben. *Tom.* I. enthält den Hiob, die Homilien zum Ezechiel und zu den Evangelien. *Tom.* II. die *Reg. Past.*, die Dialogen und die mit schätzbaren Bemerkungen versehenen Briefe; *Tom.* III: die liturgischen Schriften mit den Anmerkungen des Hugo Menardus,

das erste Buch der Könige, das Hohelied, die Busspsalmen und die *Concordia; Tom.* IV. das Leben Gregors von Paul Warnefried und Johannes Diakonus nebst einer eigenen *Vita Greg.* von den Benedictinern, dann die Excerptoren Paterius und Alulf. Eine spätere Ausgabe nach der Benedictiner ist zu Venedig 1768 sq. in siebzehn *voll.* 4. von Gallicioli veranstaltet.

II.

Die Lehre Gregors.

Als Quellen für die Lehre Gregors betrachten wir nur seine unzweifelhaft ächten Schriften, und werden daher nur selten zur Erläuterung des anderweitig Bewiesenen einzelne Stellen aus den zweifelhaften Werken citiren.

Erstes Capitel.

Die Lehre von der heiligen Schrift.

Man hat es wohl Gregor zum Vorwurf gemacht, dass er, auf selbstständige Forschung in der heiligen Schrift Verzicht leistend, sich blindlings den Entscheidungen der Kirche und den Aussprüchen der Kirchenväter unterworfen habe, ja dass er die Bestimmungen der Kirchenversammlungen als gleich bedeutend und gleich normirend mit den Aussagen der Schrift gehalten, selbst über diese gestellt habe: indessen bei näherer Betrachtung findet sich nichts, was solchen Vorwurf bestätigen könnte. Die grösste Verehrung vor der heiligen Schrift zeigt sich in seinen Werken, Alles suchte er durch Schriftstellen zu beweisen und drang nachdrücklich darauf, dass man nichts Anderes lehren solle, als was in der Schrift selbst enthalten sei [1]). Aussprüche

---

1) *Qui ad verae praedicationis verba se praeparat, necesse est, ut causarum origines a sacris paginis sumat; ut omne quid loquitur ad divinae auctoritatis fundamentum revocet atque in eo aedificium locutionis suae firmet.* Mor. l. XVIII. cp. 26.

über eine normirende Bedeutung, welche die Concilbeschlüsse oder kirchlichen Bestimmungen abgesehen von ihrer biblischen Begründung an sich haben sollen, finden sich nirgends bei ihm; selbst die bekannte Stelle L. I. epist. 25., worauf man sich zur Begründung des obenerwähnten Vorwurfs so gerne berufen hat, behauptet nicht, was sie behaupten soll. Vielmehr, wenn Gregor hier sagt, dass er die vier allgemeinen Concilien wie die vier Evangelien verehre, so soll dieser Ausdruck nur bedeuten, dass er sie ebensosehr anerkenne als die Evangelien, womit aber selbstverständlich noch nichts darüber ausgesagt ist, ob er sie als kirchliche Bestimmungen deshalb schon verehre, auch wenn sie keinen Grund in der Schrift hätten [1]. Freilich hielt Gregor sich gerne an die Bestimmungen der Väter in Glaubenssachen, aber theils wird die Folge lehren, dass er für sich selber die Freiheit in Anspruch nahm, von dem kirchlich Ueberlieferten abzuweichen, theils geschah es unter der Voraussetzung, dass sie wegen der schriftgemässen Lehre anzunehmen seien. Gregor meinet, dass der Grund aller Ketzerei in einer verkehrten Erklärung der Schrift liege, und man daher die Ketzer aus der Schrift belehren solle.

Die heilige Schrift theilt sich nach Gregor in vier Theile, Gesetz und Propheten, im Alten Testamente enthalten, und Evangelium und Apostel, im Neuen Testament enthalten. Durch das Gesetz dringt die heilige Schrift zum Herzen der Menschen, indem es die Mysterien anzeigt, durch die Propheten schon offener, indem sie den Herrn verheissen, durch das Evangelium, indem es den Verheissenen giebt, und durch die Apostel, indem sie den zur Erlösung der Menschen Gesandten der Welt verkündigen (*Ezech.* l. I. hom. 6.). Auch die nicht kanonischen Bücher dürfen nicht verworfen werden, indem sie zur Erbauung

---

1) *Sicut sancti Evangelii quatuor libros, sic quatuor concilia suscipere et venerari me fateor. Nicaenum scilicet, in quo perversum Arii dogma destruitur; Constantinopolitanum quoque, in quo Eunomii et Macedonii error convincitur; Ephesinum etiam primum, in quo Nestorii impietas judicatur, Chalcedonense vero, in quo Eutychis, Dioscurique pravitas reprobatur, tota devotione complector, integerrima approbatione custodio.* L. I. epist. 25. — Aehnlich L. III. epist. 10.: *Sic quatuor synodos sanctae universalis ecclesiae, sicut quatuor libros sancti Evangelii recipimus.*

der Kirche gegeben sind (*Mor.* l. XIX. cp. 21.). Zu den formellen Eigenthümlichkeiten der Schrift rechnet er, dass sie die Tempora oft verwechsele, z. B. *Ps.* 21, 18. *Apoc.* 12, 5., die Gedanken zur grösseren Bekräftigung wiederhole, die Redefigur der Synekdoche häufig anwende und durch die äusseren Bezeichnungen des Ortes, der Zeit u. s. w. die Bedeutung der Erzählung weiter verstärke (*Mor.* l. II. cp. 2.).

Das Wort Gottes sah Gregor gleich sehr im Alten und Neuen Testamente, daher er wiederholt von der Einheit der beiden Testamente spricht [1]). Beide haben denselben Inhalt, nehmlich Christus, den Gregor darum mit einem Thore vergleicht, und mit den Schwellen, durch welche wir in das Thor treten, die Väter des Alten und Neuen Testaments. Denn auch die Väter des Neuen Testaments, welche es verdienten, Christum zu verkündigen und auf ihn zu hoffen, eröffneten Allen den Zugang zum Glauben, und die durch ihre Verkündigung an den Herrn glaubten, betraten gleichsam das Thor durch diese Schwelle (*Ezech.* l. II. hom. 3.). Das Alte Testament verkündiget uns den Einen Mittler, der im Fleische kommen soll, und das Neue Testament den, der, nachdem er als der Menschgewordene erkannt ist, in ewiger Herrlichkeit kommen soll. Beide haben dasselbe Ziel und Ende [2]). Die Väter des Alten und des Neuen Testaments hatten denselben Glauben an die Trinität und den Erlöser, empfingen dieselbe Gnade und waren von derselben Liebe zur Trinität entzündet (*Ezech.* l. II. hom. 4.). Darum bilden sie zusammen eine Kirche; denn wenn jene auch nicht Christi Gegenwart körperlich sahen, so waren sie doch in der Kirche, weil sie in Gedanken, Werken und Verkündigung das Sakrament des Glaubens festhielten, und ihres Glaubens wegen durch die zukünftige Erlösung errettet sind, wie wir durch die vergangene Erlösung (*Ezech.* l. II. hom. 3.). Gesetz und Evangelium stimmen überein; sonst wäre jenes auch nicht in den

1) *Divina eloquia etsi temporibus distincta, sunt tamen sensibus unita.* *Ezech.* l. I. hom. 6.

2) *Unus finis utrorumque est, quia et quem lex praedixit, in carne apparuit, et ipse quem nunc Testamentum novum loquitur, in gloria majestatis apparebit. Et tunc utrorumque finis erit, cum visus in divinitatis suae potentia omnia quae sunt praedicta compleverit.* *Ezech.* l. II. hom. 4.

vier Weltgegenden bekannt geworden. Durch das Gesetz verkündiget uns die heilige Schrift das Holz des Kreuzes vorher, z. B. *Num.* 21, 23. *Jer.* 4, 19., durch das Evangelium zeigt es uns dasselbe. Was das Gesetz verkündiget, das zeigen die Propheten an; was diese anzeigen, gewährt das Evangelium; was dieses giebt, verkündigen die Apostel in der Welt. Beide Testamente stimmen also in der Lehre von dem Mittler überein; was das eine bezeichnet, das gewährt das andere (*Ezech.* l. I. hom. 6.). Mehrere Beispiele führt Gregor an. Dass Eva erschaffen wurde, als Adam schlief, bedeutet, dass, als Christus starb, die Kirche gebildet wurde. Die Opferung Isaaks, sein Tragen des Holzes, das Aufgelegtwerden auf den Altar bezeichnet, dass der Herr zum Leiden geführt, selbst das Holz des Kreuzes getragen und auf solche Weise im Opfer für uns nach seiner Menschheit gestorben ist, aber nach seiner Gottheit unsterblich blieb. *Num.* 35, 25. *Joh.* 20, 6. Der Mörder, der nach dem Tode des Hohenpriesters freigesprochen wird und in sein eigenes Land zurückkehrt, bedeutet das menschliche Geschlecht, das durch die Sünde den Tod verdiente, aber nach dem Tode des Hohenpriesters Jesu Christi von seinen Sünden befreit zum Besitze des Paradieses wieder gelangte u. s. w. Durch das Sühnopfer wird der Erlöser des menschlichen Geschlechtes bezeichnet, durch die beiden Cherubim über der Bundeslade die beiden Testamente. Dass sie vom reinsten Golde gemacht sind, bedeutet die reine, einfache Wahrheit der heiligen Schrift, das Ausstrecken der Flügel und das Bedecken des Orakels, dass wir des allmächtigen Gottes Orakel sind und durch die heilige Schrift vor der Sünde bewahrt werden. Wenn wir Gottes Wort im Alten und neuen Testament betrachten, so fliegen wir wie auf Flügeln von Irrthum und Unwissenheit hinweg. Beide Cherubim blicken auf das Sühnopfer, weil beide Testamente in nichts von einander abweichen; zwischen sich sehen sie den Mittler, was das eine verspricht, erfüllt das andere. Im Alten Testament ist das Neue Testament enthalten (*Ezech.* l. I. h. 6.) [1]). Es bedarf nach der Anführung dieser Beispiele nicht erst der Erwähnung, wie

1) *Prophetia ergo novi Testamenti est Vetus Testamentum, et expositio Testamenti veteris est Testamentum novum. — In Testamenti veteris littera Testamentum novum latuit per allegoriam.* **Ezech.** l. I. h. 6.

viel Gewicht Gregor auf die typische Bedeutung des Alten Testaments legte.

Dennoch aber verkannte Gregor die Verschiedenheit des Alten und Neuen Testaments nicht, schon aus dem Grunde, weil er einen fortschreitenden Stufengang in der Offenbarung Gottes annahm, so dass im Verlaufe der Zeit immermehr das Verständniss der geistlichen Väter wuchs [1]). Moses wurde tiefer in der Erkenntniss Gottes unterrichtet als Abraham, wie *Exod.* 3, 6. 6, 3. zeigt, die Propheten erkannten von Gott mehr als Moses nach *Ps.* 118, 97—100, die Apostel blickten tiefer als die Propheten nach *Luc.* 10, 24. (*Ezech.* l. II. hom. 4.), so dass wir gleichsam vier Perioden der Offenbarung Gottes unterscheiden können, in denen die heiligen Schriftsteller immer tiefer in die göttliche Wahrheit hineingeführt wurden [2]). Ein anderer Grund

---

1) *Per incrementa temporum crevit scientia spiritalium patrum. Ezech.* l. II. h. 4.

2) *Quia tunc humano generi praeceptis legis obviavit, quando adhuc seculum suae origini vicinum, quasi ab ortu proprio ad profectum vitae carnalis exibat. Deus hominibus non tunc aperta ostensione se intulit, sed dum eos ab errore perfidiae eripuit, nec tamen illic claritatem sui luminis patefecit, quasi ex tenebris eos abstulit, sed adhuc nube vestivit; ut et pristina pravitatis acta relinquerent, et tamen ventura bona adhuc certius non viderent. — Dum rudes populos non aperta spiritus praedicatione edocuit, sed figurata locutione praeceptis litterae adstrinxit, adhuc infirma sapientes, verborum suorum caligine quasi pannis infantiae obvolvit: ut mandatis grossioribus ligati crescerent, ne male liberi in suis voluptatibus perirent. Quos ad viam justitiae dum non jam caritas sed adhuc timor adstringeret, divina dispensatio quasi pressit ut nutriret. Infirmus namque populus cum praeceptorum pannos nolens pertulit, ad firmiorem statum ex ipsa sua ligatione pervenit. Quia enim timor eum prius a culpa coercuit, competenter postmodum in libertatem spiritus exivit. Hos pannos infantiae, quos inchoantibus dedit, ipse per Prophetam Dominus reprehendit, dicens* (*Ezech.* 20, 25.): *Dedi eis praecepta non bona. Mala enim quasi mala esse desinunt comparatione pejorum, et bona quasi bona non sunt comparatione meliorum. — Melioribus novi Testamenti praeceptis subsequentibus, praecepta bona, quae rudibus data sunt, non bona esse memorantur. N e q u e e n i m m e n t e s u s u i v i t a e c a r n a l i s i n h a e r e n t e s e v e h i a b i n f i m i s p o s s e n t n i s i g r a d a t i m d u c t a p r a e d i c a t i o n e p r o f i c e r e n t. Hinc quippe est, quod in Aegypto positis pio justoque moderamine latenti eorum concupiscentiae condescenditur, et vicinorum suorum vasis aureis argenteisque sublatis, discedere jubentur* (*Exod.* 3, 22.). *Qui ad Sina montem ducti, accepta lege mox audiunt: Non concupisces rem proximi*

der Verschiedenheit liegt in dem weisen Erziehungsplane Gottes, dass nur allmählich und stufenweise das rohe Gemüth zur höheren Vollendung entgegenreifen sollte. Daher bewahrte das Alte Testament den Buchstaben, um die Furcht vor Gott hervorzurufen, und erst das Neue Testament eröffnete das geistliche Verständniss, um die Liebe gegen Gott zu erwecken (*Ezech.* l. II. hom. 9.); daher lernten die Israeliten zuerst, nicht mehr Uebel zu thun, als ihnen zugefügt war, und nachher erst die Uebel freiwillig zu ertragen; daher wurde den am Götzendienst Gewöhnten zuerst erlaubt, Opfer von Thieren zu bringen, welche aber den Tod des Eingebornen und die Tödtung unseres fleischlichen Lebens bezeichnen sollten (*Mor.* l. XXVIII. cp. 18.); daher wurde zuerst im Alten Testament das Geringere und im Neuen Testament das Schwerere vorgeschrieben; daher ging das Alte Testament nur auf Unterdrückung der schlechten Werke, das Neue Testament aber hielt auch von den unerlaubten Gedanken ab (*Ezech.* l. II. hom. 3 u. 4.); daher wurde Manches im Alten Testament leichter genommen als im Neuen Testament, wo die Vorschriften tiefer gehen, wie denn z. B. im Alten Testament die Lüge eine geringere Schuld hatte, als im Neuen Testament (*Mor.* XVIII, cp. 3.). Ein anderer Grund endlich, aus dem die Verschiedenheit des Alten und Neuen Testaments folgte, lag in der Natur des Gesetzes selber. Denn das Gesetz, welches im Alten Testament enthalten ist, ist dem irrenden Menschen gegeben [1]), welches ihm anzeigte, was er zu thun habe, aber ihm nicht die Kraft zur Besserung geben konnte [2]). Das Gesetz nehmlich, mit welchem

---

tui. — Unde ergo imbecillitati populi rudis condescenditur, inde ei per obumbratas allegoriarum species major fortitudo spiritus nuntiatur. *Mor.* XXVIII, cp. 18.

1) Von selber, sagt Gregor, hätte der Mensch durch sein menschliches Wesen seinen Schöpfer erkennen und um so mehr seinem Willen dienen sollen, jemehr er beachtete, dass er selber nichts sei. Aber weil er das vernachlässigte, wurden sowol Vorschriften als Beispiele ihm gegeben. Denn *erranti homini data est lex; erranti vero etiam sub lege adducitur testimonium eorum, qui extra legem sunt, ut quia conditionis nostrae ordinem servare noluimus, praeceptis admoneremur, et quia praeceptis obedire contemsimus, exemplis confunderemur; nec, ut dictum est, eorum exemplis, quos lex adstringeret, sed quos lex a peccato nullo cohiberet. Praef. ad Mor.* cp. 2.

2) *Quia lex peccata indicare potuit, non auferre, non quisquam veterum*

die Drohung der Strafe verbunden war, hielt Alle in Schrecken, und liess den Willen Gottes nicht aus Liebe, sondern aus Furcht erfüllen. Wo aber die Furcht ist, kann die Gerechtigkeit nicht sein, daher das Gesetz ohne Kraft war, die Gerechtigkeit zu geben [1]). Dagegen das Gesetz Christi, im Neuen Testament enthalten, ist die Liebe, das Eine Gebot, das in unzähligen Werken als das eine und dasselbe sich zeigt (*Mor.* X. cp. 6.). Das Gesetz ferner trug in sich das buchstäbliche, fleischliche Verständniss, während in demselben doch ein tieferer Sinn liegt, der erst durch Gott selber gezeigt werden konnte, wie im Neuen Testamente geschah. Das fleischlich verstandene Gesetz brachte aber den Tod mit sich, weil es die Sünden der Uebertreter mit harter Strafe plagt, weil es durch das Gebot wohl die Schuld anzeigte, aber nicht durch die Gnade tilgte, die erst in Christo erschien [2]). So ist das Gesetz im Alten Testament nur der Schatten der Wahrheit, und die Wahrheit selber erst im Evangelium enthalten (*Mor.* XVIII, cp. 3.). Deshalb konnte auch erst durch Christus das Höhere, die Unterdrückung auch der unerlaubten Gedanken, geboten werden, einmal weil er gekommen war, das Gesetz zu erfüllen, d. h. der Gerechtigkeit die Gnade

---

patrum, non legislator Moyses humani generis redemtor exstitit. *Mor.* XVIII. cp. 45.

1) *Lex sub percussione ultionis populum tenuit, ut quisquis sub illa peccaret, protinus morte puniretur. Nec plebs Israelitica ex amore Domino, sed ex timore serviebat. Nunquam vero impleri justitia per timorem potest, quia juxta Johannis vocem* (1 *Joh.* 4, 18.) *perfecta caritas foras mittit timorem. — Ex voce igitur generis humani legalis percussionis duritiam transire concupiscens, atque a formidine pervenire ad dilectionem appetens, quae duo a se omnipotens Deus longe faciat exorat, dicens* (*Job.* 13, 21.): *Manum tuam longe fac a me, et formido non me terreat, i. e. percussionis duritiam remove a me, formidinis pondus tolle: sed irradiante gratia dilectionis, spiritum securitatis infunde; quia longe a percussione et formidine non fuero, scio quia a districtione tui examinis non abscondat: quoniam in conspectu tuo justus esse non valet, qui tibi non per dilectionem, sed per timorem servit.* *Mor.* XI. cp. 41. — cfr. *Mor.* XXIX. cp. 31.

2) *Lex carnaliter degustata mortem detulit, quia commissa delinquentium dura animadversione distrinxit: mortem detulit, quia et per praeceptum culpam innotuit, et hanc per gratiam non delevit, Paulo attestante, qui ait Hebr.* 7, 19.: *Nihil ad perfectum perduxit lex. — Ad Christum conversa gentilitas, quia hunc sonare per verba legis intelligit, angustata desideriis suis, eum quem vehementer diligit, inter praecepta carnalia spiritaliter requirit.* *Mor.* VII. cp. 9.

hinzuzufügen, so dass er auch im Grössten zu vollführen helfen konnte, was das Gesetz im Geringsten befahl, und aus dem Herzen selber riss, was jenes nur im Werke verhinderte [1]). Ferner weil er den Glauben an die Trinität allgemein bekannt machte. Obgleich nehmlich die geistlichen Väter die reine Gotteserkenntniss hatten, so war sie doch dem Volke der Hebräer nicht bekannt. Ohne Glauben an die Trinität hielt es bloss den Dekalog im Gesetze und deshalb unvollkommen. Christus vervollkommnete daher die Gebote des Gesetzes, indem er den Glauben an die Trinität lehrte, und um so viel besser und vollkommener ist auch das Neue Testament als das Alte (*Exech.* l. II. hom. 4.).

Darum nennt auch Gregor *Exech.* l. II. hom. 3., wo er die beiden Testamente mit den beiden Schwellen vergleicht, durch welche wir in das Thor, welches Christus ist, eintreten, das Alte Testament die äussere und das Neue Testament die innere Schwelle, weil durch die Verkündigung jenes die schlechten Werke bestraft sind, dagegen durch die Worte des Neuen Testaments die Seele auch von unerlaubten Gedanken abgehalten wird, indem sie zeigen, dass der *reatus* schon durch die Bestimmung des Herzens vollendet ist. Daher denn die Aeusserung, dass das Neue Testament, für die Christen gegeben, vortrefflicher sei als das Alte Testament, welches den Juden gegeben ist (*Exech.* l. I. h. 6.), dass das Alte Testament nach dem Buchstaben in seinen Vorschriften und Opfern ein Ende habe, weil ihm das geistliche Verständniss fehlte; denn als der Erlöser in die Welt kam, liess er das geistlich verstehen, was fleischlich gehalten wurde, und beendete damit das Alte Testament nach seinem buchstäblichen Verständniss. Das Neue Testament wird aber schon im Alten Testament das ewige Testament genannt, weil sein Verständniss nicht verändert wird (*Exech.* l. I. hom. 6.). Das Alte Testament hat freilich, wie früher gezeigt, wegen des gleichen Inhaltes mit dem Neuen Testament eine bleibende Gültigkeit, aber in veränderter Bedeutung, nehmlich geistlich verstanden. So vergleicht Gregor *Mor.* XVIII. cp. 39. die Worte des Alten

---

1) *Minora praecepta Israelitico populo per Legem lata sunt, unde et eidem Moyses in campo locutus est. Altiora Dominus sanctis Apostolis dixit, unde et eos de mandatis vitae in monte docuit.* *Exech.* l. II. h. 4.

Testaments mit engen verschlossenen Bächen, die grosse Gedanken durch die dunkle Form verengen, dahingegen die Lehre der Kirche mit weiten, offenen Bächen, weil sie viel enthält und den Suchenden offen liegt. Während die Kirche ihren Lehren den Geist des Verständnisses einhaucht, eröffnet sie auch die Dunkelheiten der Propheten. Durch den heiligen Geist erkennt sie, was die frühere Synagoge durch den Buchstaben nicht verstehen konnte.

Die Ursache, warum die heilige Schrift der Grund unseres Glaubens ist, liegt in der Inspiration, die Gregor im strengsten Sinne festhält. Er nennt den heiligen Geist den Urheber der heiligen Schrift, weil er sie selber geschrieben habe, indem er nicht nur dem Schreibenden das Werk inspirirte und durch Worte uns seine Thaten zur Nachahmung übersandte, sondern auch die Worte selber dictirte, die geschrieben werden sollten. Darum nennt er auch die heiligen Schriftsteller die Federn des heiligen Geistes, und hält es für gleichgültig, nach dem menschlichen Verfasser einer Schrift im Worte Gottes zu fragen, indem er als ein Beispiel anführt, dass es lächerlich sei, wenn wir die Worte eines grossen Mannes in seinem Briefe lesen, darnach zu fragen, mit welcher Feder er sie geschrieben habe; es ist genug, denn Sinn und den Urheber des Briefes zu kennen (*Praef. ad Mor.*). Darum reden die heiligen Schriftsteller in der Auctorität dessen, von dessen Inspiration sie erfüllt wurden, und hieraus ist es zu erklären, dass sie oft von sich selber ein Zeugniss geben, als wenn es von anderen wäre, da nicht sie es sind, die schreiben, sondern ein anderer, der sich ihrer nur als Werkzeug bedient. Die Art und Weise der Inspiration denkt Gregor sich so, dass die heiligen Schriftsteller durch die Erfüllung mit dem heiligen Geiste über sich selber hinausgezogen wurden, so dass sie gleichsam ausser sich selber waren, daher sie auch von sich als von anderen sprechen, weil ihre menschliche Persönlichkeit nichts mit dem Werke des Schreibens zu thun hat; sie sind nur willenlose Diener im Auftrage und nach Anordnung des heiligen Geistes [1]. In dieser Inspiration liegt auch der Grund eines

---

1) *Auctor libri Spiritus sanctus fideliter creditur. Ipse igitur haec scripsit, qui scribenda dictavit. Ipse scripsit, qui et in illius opere inspirator exstitit, et per scribentis vocem imitanda ad nos ejus facta transmisit.* —

mehrfachen Sinnes der Schrift, den die Schriftsteller selber nicht immer erkannten, da der Geist mit ihren Worten mehr beabsichtigte, als sie zu sagen schienen [1]) (*Praef. in Mor.*). Das Weitere darüber in der Lehre vom heiligen Geiste.

Aus dieser Inspiration folgt denn auch die Bedeutung und Wirksamkeit der heiligen Schrift. Sie erneuert den alten Menschen, denn an dem Worte Gottes erkennen wir, wie wir gefehlet haben, bereuen unser früheres Leben und sehnen uns nach dem Himmel (*Ezech.* l. I. hom. 10.); sie befestiget uns in dem Glauben und in der Tugend durch Vorschriften und Beispiele; sie ist ein Brod, das den Geist erfrischt und Kräfte zum guten Werke giebt (*Mor.* XV. cap. 13.); sie bringt uns nach allen ihren Theilen den Erlöser der Welt, den sie durch alle Allegationen verheisst und durch alle Erwählte, als durch seine Glieder, bezeichnet (*Mor.* VI. cap. 1.). Sie giebt uns den heiligen Geist, der uns belebt, alle tödtlichen Werke aus uns treibt, und der, durch die Lehre der Schrift in uns geweckt, bald Eifer, bald Geduld, bald Belehrung, bald Thränen der Busse in uns hervorruft [2]); sie ist ein Spiegel, durch den wir unsere Mängel und Fortschritte erkennen. In den Thaten der Heiligen fordert sie das Herz zur Nachahmung auf, in den Lastern, die sie erzählt, stärkt sie unsere Schwachheit gegen die Kämpfe der Versuchungen, durch die Triumphe der Heiligen nimmt sie unser Zagen. In dem Siege der Starken sehen wir, was wir nachzuahmen, in ihrem Falle, was wir zu fürchten haben (*Mor.* II. cp. 1.). Die heilige Schrift übertrifft alle Wissenschaft und Lehre nicht nur durch ihren Inhalt, sondern auch durch ihre Darstellungsweise, indem sie in derselben Rede Geschichte und Mysterium verbindet, in der Vergangenheit die Zukunft lehrt,

---

Scriptores sacri eloquii, quia repleti sancto Spiritu super se trahuntur, quasi extra semetipsos fiunt, et sic de se sententias quasi de aliis proferunt. Praef. ad Mor.

1) *Saepe prophetiae spiritus in uno quod loquitur, multa simul intuetur. Ezech.* l. I. hom. 2.

2) *Per sacra eloquia dono spiritus vivificamur, ut mortifera a nobis opera repellamus. Spiritus vadit, cum legentis animum diversis modis et ordinibus tangit Deus, quando hunc per verba sacri eloquii modo in zelo excitans, ad ultionem erigit, modo ad patientiam mitigat, modo in praedicationem instruit, modo ad poenitentiae lamenta compungit. Ezech.* l. I. h. 7.

in dem Geschehenen anzeigt, was geschehen soll (*Mor*. XX, cp. 1.)[1]).

Obgleich die heilige Schrift überall dieselbe bleibt, so ist doch ihre Wirksamkeit sehr verschieden je nach der Beschaffenheit des Lesenden; in jedem wirket sie, was er benöthigt ist. Während der Erwählte sie nach dem Masse seiner Erkenntniss versteht, empfängt er gleichsam ein Manna, das Jedem nach seiner Weise schmeckt[2]). Auf alle Fragen giebt die heilige Schrift Jedem eine genügende Antwort, die, obgleich die Worte immer dieselben sind, doch für Jeden nach seinen Bedürfnissen verschieden lautet (*Mor*. XXIII. cp. 19.). Darum ist die heilige Schrift für alle Menschen ohne Unterschied gegeben, sowohl für Anfänger als für Vollendete; für jene enthält sie die geringeren Vorschriften, für diese erhabenere Gedanken. Wer nun die ersteren geringschätzen, oder ihnen einen andern Sinn geben will, der beweiset damit den Hochmuth seines Herzens

1) *Quamvis omnem scientiam atque doctrinam sacra scriptura sine aliqua comparatione transcendat; ut taceam quod vera praedicat; quod ad caelestem patriam vocat; quod a terrenis desideriis ad superna amplectenda cor legentis immutat; quod dictis obscurioribus exercet fortes et parvulis humili sermone blanditur; quod nec sic clausa est, ut pavesci debeat, nec sic patet, ut vilescat; quod usu fastidium tollit, et tanto amplius diligitur, quanto amplius meditatur; quod legentis animum humilibus verbis adjuvat, sublimibus sensibus levat; quod aliquo modo cum legentibus crescit; quod a rudibus lectoribus quasi recognoscitur et tamen semper nova reperitur: ut ergo de rerum pondere taceam, scientias tamen omnes atque doctrinas ipso etiam locutionis suae more transcendit, quia uno eodemque sermone dum narrat textum, prodit mysterium, et scit praeterita dicere, ut eo ipso noverit futura praedicare, et non immutato dicendi ordine, eisdem ipsis sermonibus novit et anteacta describere et agenda nuntiare: sicut haec eadem beati Job verba sunt, qui dum sua dicit, nostra praedicit, dumque lamenta propria per sermonem indicat, sanctae Ecclesiae causas per intellectum sonat. Mor.* XX. cp. 1.

2) *Per doctrinam sacri eloquii, dum superbo humilitas tribuitur, timido confidentia praebetur, luxuriosus per castitatis studium ab immunditia tergitur, avarus per continentiam ab ambitionis aestu temperatur, remissus zeli rectitudine erigitur, iracundus a praecipitationis suae excitatione refrenatur, universa Deus aquis irrigat, quia vim sui sermonis in singulis juxta morum diversitatem format, ut hoc in ejus eloquio quisque inveniat, per quod virtutis necessariae germen ferat. Sap.* 16, 20. *Divinus sermo et omnibus congruens et a semetipso non discrepans, qualitati audientium condescendit, quem dum electus quisque utiliter juxta modum suum intelligit, quasi acceptum manna in voluntarium saporem vertit. Mor.* VI. cp. 16.

und giebt zu erkennen, dass er die Tiefe der Schrift noch nicht verstanden hat; sonst würde er auch die geringen Vorschriften nicht verachten, die den Anfängern gegeben sind, damit sie allmälig im Verständnisse wachsen und zur richtigen Auffassung des Schwierigeren gelangen. Beides, Geringes und Hohes, ist gleich nothwendig, das eine giebt einfache Nahrung, das andere erbaut die tiefere Erkenntniss; ja selbst in dem, was die Schrift für die Vollendeteren sagt, liegt zugleich etwas für die Schwächeren (*Ezech.* l. I. h. 10.). Daher der bekannte schöne Ausspruch Gregors, dass die heilige Schrift ein Fluss ist, zugleich flach und tief, durch den das Lamm watet und der Elephant schwimmt (*Ep. dedic. ad Leandr.*). So erbaut denn die heilige Schrift nach allen ihren Theilen, am meisten in dem, was sie von Christo lehrt. Die Anfänger halten sich im Glauben an ihren historischen Sinn, die Vollendeteren forschen demüthig nach den verborgenen Mysterien. Der Buchstabe und der geschichtliche Sinn ist also für die Anfänger, die noch auf der Oberfläche der Erkenntniss stehen, dagegen die Allegorie für diejenigen, welche tiefer in die Erkenntniss des göttlichen Wortes eingedrungen sind (*Ezech.* l. I. h. 6.).

Die heilige Schrift hat darum eine bewundernswerthe Tiefe, die Gregor oft hervorhebt, eine Tiefe, in die wir nur durch die Hülfe der Gnade eindringen. Wenn wir in ihr Verständniss eingeführt sind, so ist es, als wenn wir einen schattigen Wald betreten, dessen kühler Schatten uns vor der Hitze dieser Welt verbirgt (*Ezech.* l. I. h. 5.). Obgleich darum die Schrift freilich unsertwegen geschrieben ist, so kann sie ihrer Dunkelheit wegen nicht ganz von uns verstanden werden. Diese Dunkelheit liegt theils in der Tiefe ihrer Gedanken, wenn sie über unsichtbare, himmlische Dinge spricht (*Ezech.* l. I. h. 9.). Sie ist ein Himmel, an dem für uns die Sonne der Weisheit, der Mond der Erkenntniss und aus den alten Vätern die Sterne der Beispiele und Tugenden leuchten, der aber oft durch die Wolken unserer Unwissenheit vor unsern Augen bedeckt wird. Doch ist die Schrift nicht durchweg dunkel, denn Alles, was sie über irdische Dinge sagt, können wir erkennen [1]). Dagegen was sie von der Natur

1) *Liber sacri eloquii intus scriptus est per allegoriam, foris per historiam; intus per spiritalem intellectum, foris autem per sensum litterae sim-*

der Gottheit und den ewigen Freuden erzählt, ist uns unbekannt, und kann nur von den Himmelsbewohnern verstanden werden, was Gregor an einem schönen Gleichnisse weiter erörtert. Wenn Jemand nehmlich nach einer fremden Stadt reiset, so höret er unterwegs Vieles von ihr, Anderes kann er aus seiner Vernunft schliessen, noch Anderes aber erkennt er nicht, weil er es nicht sieht, während die Bürger der Stadt sowohl sehen, was verschwiegen wird, als auch verstehen, was von ihr gesagt wird. So ist es auch mit uns, die wir auf dem Wege nach unserem himmlischen Vaterlande sind: Vieles hören wir von ihm und erkennen es durch den Geist Gottes und die Schlüsse unserer Vernunft, Anderes verehren wir, ohne es zu verstehen. Die Engel aber, die Bürger des himmlischen Vaterlandes, erkennen und verstehen Alles. Was wir nun verstehen können, soll uns antreiben, in der Liebe zu unserem himmlischen Vaterlande fortzuschreiten und demselben täglich näher zu kommeu (*Ezech.* l. II. h. 5.). Selbst in dem, was uns dunkel ist, fühlen wir gleichsam einen Theil durch das geistliche Verständniss, und empfangen darin das Pfand des heiligen Geistes; was wir davon verstehen, lässt uns die Wahrheit des Andern erkennen (*Ezech.* l. I. h. 9.). Doch würde die Schrift nach allen ihren Theilen uns dunkel bleiben, wenn sie nicht durch die göttliche Wahrheit selbst erhellt wird (*Ezech.* l. I. h. 5.). Die Dunkelheit der heiligen Schrift liegt auch theils in der Form, nehmlich wegen ihres mehrfachen Sinnes, daher Gregor sie ein *liber involutus* nennt (*Ezech.* l. I. h. 9.), denn in jeder Stelle der Schrift liegt ein buchstäblich historischer und ein geistlich allegorischer Sinn. Was nicht buchstäblich genommen werden kann, indem es entweder keinen Sinn giebt, oder mit anderen Schriftstellen in Widerstreit steht, muss allegorisch gefasst werden. Selbst das, was nach dem historischen Sinne ein Verständniss giebt,

---

plicem, adhuc infirmantibus congruentem. Intus quia invisibilia promittit, foris quia visibilia praeceptorum suorum rectitudine disponit. Intus quia coelestia pollicetur, foris autem quia terrena contemtibilia qualiter sint vel in usu habenda, vel ex desiderio fugienda praecipit. Alia namque de secretis caelestibus loquitur, alia vero in exterioribus actionibus jubet. Et ea quidem, quae foris praecipit, patent, sed illa, quae de internis narrat, plene apprehendi nequeunt. — In sacro eloquio et dictis occultioribus atque sublimioribus satiantur fortes, et praeceptis apertioribus nos parvuli nutrimur. Ezech. l. I. h. 9.

muss doch meistens geistlich verstanden werden, so dass man nicht nur der Wahrheit der Historie glaubt, sondern auch durch das geistliche Verständniss das Mysterium der Allegorie fasst. (*Ezech.* l. II. h. 1.)[1]. Diese beiden verschiedenen Auffassungen vergleicht Gregor mit zwei Schwellen, durch welche wir in das Thor des Verständnisses der heiligen Schrift treten (*Ezech.* l. II. h. 3.). Vieles erbaut schon nach dem Buchstaben, verkündigt die Tugend durch Lehre und Beispiel, und giebt uns dadurch die Waffen gegen das Böse. Erst über die Schwelle des Buchstabens können und sollen wir auf die Schwelle der Allegorie treten, denn nur wenn der Buchstabe zum guten Wirken durch klare Vorschriften und Beispiele uns angetrieben hat, gelangen wir durch ihn zur Allegorie. Darum dringt Gregor darauf, dass der wörtliche, historische Sinn immer zuerst beachtet und dem geistlichen bei der Interpretation vorangeschickt werde, denn nur dann hat der allegorische Sinn Wahrheit und Nutzen, wenn er sich auf das historische Verständniss gründet[2]). Er warnt davor, alle Stellen der Schrift entweder bloss buchstäblich oder bloss allegorisch zu fassen (*Ezech.* l. I. h. 3.).

Obgleich nun die Schrift für uns so dunkel ist, dass es schwer ist, die Geheimnisse des göttlichen Wortes zu erkennen, ja dass es für uns auf Erden unmöglich bleibt, sie ganz zu ver-

1) Wie sehr Gregor allegorisirt, oft auf die abentheuerlichste Weise, ist bekannt. Als ein Beispiel einer recht hübschen Allegorisirung stehe hier *Mor.* V, 31. die Deutung von dem Traume Jakobs auf der Reise zu Laban. Jakob schläft auf der Reise, das bezeichnet das Ruhen von der Liebe zu zeitlichen Dingen, das Schliessen der Augen des Geistes vor der Begierde nach den sichtbaren Dingen auf der Reise durchs Leben. Er sah die Engel auf und niedersteigen, das heisst die Bürger des höheren Vaterlandes betrachten, wie sie in ihrer Liebe zu Gott hinauf, in ihrer Theilnahme für uns herniedersteigen. Er legt sein Haupt auf einen Stein, dass heisst er ruht von den äusseren Werken und dringt ins Innere. Der Stein ist Christus, auf ihn sein Haupt legen, dass heisst ihm im Geiste anhangen. Denn die sich von der Welt entfernen, schlafen freilich, aber sie können die Engel nicht sehen, wenn sie nicht auf diesem Steine Jesu Christi liegen wollen.

2) *In verbis sacri eloquii prius servanda est veritas historiae, et postmodum requirenda spiritalis intelligentia allegoriae. Tunc namque allegoriae fructus suaviter carpitur, cum prius per historiam in veritatis radice solidatur.* *Evang.* l. II. hom. 40.

stehen, so hat doch diese Dunkelheit selbst einen grossen Nutzen. Nicht nur lernen wir daraus die Schwachheit unserer Blindheit erkennen, und bleiben demüthig (*Ezech.* l. II. h. 5.), sondern diese Dunkelheit übt auch den Geist, hält ihn von Ermüdung ab, treibt ihn zum beständigen Forschen, und ergötzt den, der mit Mühe den Sinn erforscht hat; endlich würde die Schrift, wenn sie allen verständlich wäre, bald für die Menschen von geringem Werthe werden (*Ezech.* l. I. h. 6.).

Wegen der wichtigen Bedeutung der Schrift für die Erlangung der Gnade fordert Gregor nicht nur von den Geistlichen, sondern von allen Christen, dass sie sich mit der heiligen Schrift bekannt machen; aber er dringt besonders darauf, dass sie in der rechten Absicht und auf die rechte Weise gelesen werde. Das verkehrte Lesen ist nicht nur ohne Nutzen, sondern gereicht sogar zum Verderben. Auch Heuchler streben die Mysterien der Schrift zu erkennen, nicht um darnach zu leben, sondern um vor den Menschen als gelehrt zu erscheinen. Aber bei ihnen verwandelt sich der Lebenstrank in Gift, und was für das ewige Leben unterrichtet, wird ihnen eine Ursache des Todes, weil sie, die nur zu eitlem Ruhme die heilige Schrift studiren, durch ein göttliches Gericht verblendet, die Worte verkehrt verstehen, in Ketzerei fallen und so durch die Lehre der Schrift den Tod finden, da sie in dem Worte des Lebens nicht das Leben suchen (*Mor.* XV. cp. 13.). Nur wer mit rechtem Sinne und in rechter Absicht die heilige Schrift lieset, kann sie verstehen; das Nichtverständniss ist eine Aeusserung der strafenden Gerechtigkeit Gottes. Ferner verlieren solche Heuchler auch die Erkenntniss des Rechten, die sie hatten, weil sie nichts ausüben was sie wissen, nur gelehrt reden, aber nicht christlich leben wollen. Endlich gereicht ihnen das Wort Gottes um so mehr zur Verdammniss, weil sie es wissen, aber verachten (*Mor.* XV. cp. 14.). Darum also ist es wichtig, in der rechten Absicht die heilige Schrift zu lesen, nehmlich um darin den Willen Gottes zu suchen, unsere Schlechtigkeit erkennen und bereuen zu lernen, damit wir durch Erkenntniss der begangenen Sünden andere zu thun vermeiden. Dazu soll die Schrift verstanden werden, dass es uns und andern nützt (*Ezech.* l. I. h. 10.). Es kommt also deshalb bei dem Lesen der Schrift nicht bloss darauf an, dass mit dem Verstande der Sinn aufgefasst wird, — denn das rechte Ver-

ständniss erfordert Erkenntniss der Sünde und Reue, — sondern was wir verstanden haben, sollen wir zu Herzen nehmen (*Ezech.* l. I. h. 10.), in uns selber ausbilden, damit das Leben mit dem, was wir gehört und gelesen haben, übereinstimme (*Mor.* I. cp. 24.), und wir durch die Erkenntniss der Wahrheit in der Liebe weiter geführt werden. Dem nützt das Lesen und Hören des Wortes Gottes wenig, der nicht in seinem Handeln die Früchte davon zeigt, sondern nur einen Ruhm und Gewinn für die Welt sucht. Erst wenn wir das Irdische nicht suchen, das Vergängliche nicht lieben, sondern uns selbst verleugnen, d. h. uns zum Bessern wenden, anfangen zu sein, was wir nicht waren, und aufhören zu sein, was wir gewesen sind, haben wir Nutzen von dem Worte Gottes (*Ezech.* l. I. h. 10.). Der Nutzen aber wächst immer mehr, je mehr wir unser Ohr dem Worte der Schrift zuwenden, so dass wir nicht nur dasselbe gerne annehmen, sondern auch selbst zu reden wünschen, was wir früher nicht einmal hören mochten (*Mor.* XXIX. cp. 26.). Die Schrift wächst mit dem Leser, und das Verständniss derselben eröffnet sich uns beim Lesen, und um so mehr, je mehr wir uns mit ihr beschäftigen und je tiefer wir in sie eindringen. Das Wort Gottes bleibt unverstanden, so lange nicht das Gemüth des Lesers in die Tiefe dringt. Wenn wir aber durch die Betrachtung uns zum Himmlischen erheben und von der Liebe zum Himmel erfüllt sind, so erkennen wir auch den göttlichen Ursprung der Schrift, das Himmlische in ihren Worten, und empfinden in dieser Liebe zum Höheren ihre bewunderswerthe, unaussprechliche Kraft. Wie wir sind, so finden wir die Schrift; je nachdem wir selber im christlichen Leben stehen, ist unser Verständniss beschaffen. Was wir suchen, finden wir; wohin unser Geist strebt, dahin geht auch Gottes Wort mit uns. Es erniedrigt sich mit uns, es steigt mit uns höher empor. Darum nennt Gregor die heilige Schrift ein Rad, das sich drehet, wie man will (*Ezech.* l. I. h. 7.) [1]. Je mehr wir in der Schrift forschen,

1) *Divina eloquia cum legente crescunt; nam tanto illa quisque altius intelligit, quanto in iis altius intendit. Unde nisi legentium mentes ad alta profecerint, divina dicta, velut in imis, non intellecta jacent. — Fit, ut scripturae sacrae verba esse coelestia sentias, si accensus per contemplationis gratiam temetipsum ad coelestia suspendas. Et mira atque ineffabilis sacri*

um so grössere Reichthümer finden wir in ihr (*Mor*. XXII. cp. 5.), je mehr wir zu unserem Fortschritte den verschiedenen Sinn derselben auffassen, um so mehr Vergnügen gewährt uns das Lesen des göttlichen Wortes [1]). Dieses Auffassen des verschiedenen Sinnes ist aber nicht bloss lediglich ein Werk unseres Eifers und unseres Nachdenkens, vielmehr unsere Schwäche ist nicht tüchtig, die himmlischen Worte zu fassen. Daher muss Gottes Gnade durch den heiligen Geist uns zum Verständniss führen und uns täglich speisen, d. h. täglich das Verständniss der Schrift eröffnen [2]).

Aus dem bisher Angeführten lässt sich leicht ermessen, dass Gregor über die Auctorität der Philosophie und Vernunft in Glaubenssachen sehr gering dachte. Was zu seiner Zeit als Philosophie galt, war an sich wenig geeignet, einen Einfluss auf die Auffassung und Gestaltung der christlichen Dogmen zu gewinnen, und der Vernunft sprach Gregor ihrer durch die Erbsünde angeborenen Blindheit wegen alles Recht ab, in Glaubenssachen mitzusprechen. Sie kann die göttlichen Geheimnisse nicht

---

eloquii virtus cognoscitur, cum superno amore legentis animus penetratur. Quo enim spiritus legentis intendit, illuc et divina eloquia levantur: quia si in iis altum quid videndo et sentiendo quaesieris, haec eadem sacra eloquia tecum crescunt, tecum in altiora adscendunt. Legentis enim spiritus si quid in iis morale aut historicum quaerit, sensus hunc moralis historiae sequitur. Si quid typicum, mox figurata locutio agnoscitur. Si quid contemplativum, in verbis sacri eloquii intelligentia coelestis aperitur. — Quaesita sacra lectio talis invenitur, qualis et sit ipse a quo quaeritur. Ad activam enim vitam profecisti: ambulat tecum. Ad immobilitatem atque constantiam spiritus profecisti: stat tecum. Ad contemplativam vitam per Dei gratiam pervenisti: volat tecum. *Ezech.* l. I. hom. 7.

1) *In scripturae sacrae verbis tot delicias invenimus, quot ad profectum nostrum intelligentiae diversitates accipimus, ut modo nuda nos pascat historia, modo sub textu litterae velata medullitus nos reficiat moralis allegoria, modo ad altiora suspendat contemplatio, in praesentis vitae tenebris jam de lumine aeternitatis intermicans. Mor.* XVI. cp. 19.

2) *Quia ad capienda verba coelestia idonea nostra infirmitas non est, ipse nos cibat, qui nobis in tempore mensuram tritici temperat: quatenus in sacro verbo dum hodie intelligimus, quod hesterno die nesciebamus, cras quoque comprehendimus quod hodie nescimus; per divinae dispensationis gratiam quotidiano alimento nutriamur. Omnipotens enim Deus quasi toties ad os cordis nostri manum porrigit, quoties nobis intellectum aperit, et cibum sacri eloquii in nostris sensibus mittit.* *Ezech.* l. I. hom. 10.

erforschen; wer mit seiner Vernunft, die für Gregor mit dem Verstande gleichbedeutend ist, erkennen und begreifen will, was er im Glauben nicht versteht, der geräth in Irrthum (*Mor.* XVI. cp. 67.). Der Glaube hört auf, wo die Vernunft anfängt, denn nur das kann geglaubt werden, was mit der Vernunft nicht verstanden wird (*Evang.* l. II. h. 26.). Es führt auch jede Untersuchung mit der Vernunft zu Zweifeln, namentlich im Gebiete des Wunders, die nie mit dem Verstande erörtert werden sollen, indem sie dadurch erst Wunder werden, dass sie nicht vernünftig zu begreifen sind (*Mor.* VI. cp. 15.). Freilich erkannte Gregor es als eine Tendenz der vernünftigen Natur des Menschen an, die er aber für Schwäche ansah, sich die Gegenstände der höheren intelligiblen Welt vorstellbar und anschaulich zu machen, und sich durch Gründe von ihrer Wahrheit zu überzeugen, er verweiset aber darauf, dass man das Unbegreifliche durch anderes gleich sehr mit der Vernunft Unbegreifliche, das aber durch die tägliche Erfahrung als ausgemacht gilt, dem Wissen näher bringen soll. In göttlichen Dingen hat also die Vernunft nicht mitzusprechen, darf das in der Schrift Geoffenbarte nicht zum Gegenstande ihrer Kritik machen, sondern hat einfach das Gegebene im Glauben anzunehmen, da sie selbst weder ein Mass ist, wornach göttliche Dinge gemessen werden können, noch eine Quelle, aus der die Erkenntniss fliesst. Nur für die Erkenntniss des Daseins Gottes hat die Vernunft eine Bedeutung, indem sie nach ihrem Wesen aus der Schöpfung auf den Schöpfer schliessen kann.

Zweites Capitel.

Die Lehre von Gott.

Alle unsere Erkenntniss von Gott beruht auf Offenbarung; wir erkennen Gott nur aus seinen Werken, denn ihn selber können wir nicht sehen (*Mor.* XXVI. cp. 12.). Freilich hat der Mensch schon in seiner Eigenschaft als vernünftiges Wesen eine Quelle seiner Gotteserkenntniss; aus seiner Vernunft kann und soll er erkennen, dass der, welcher ihn erschaffen hat, Gott ist. Doch würde die Gottesidee, die in dem Menschen liegt, nichts helfen, wenn nicht Gott ausser dem Menschen Werke erschaffen hätte, durch deren Bewunderung allein wir ihn erkennen können (*Mor.* XXVII. cp. 5.). Gregor glaubt, dass sich das Dasein Gottes beweisen lasse, und führt als solche Beweise ausser dem kosmologischen auch noch den sogenannten psychologischen Beweis an, den er auf folgende Weise wendet: Da der menschliche Geist, weil er Alles, wass er erkennt, in körperlicher Gestalt sieht, so verwirrt ist, dass er den nicht denken kann, der unsichtbar ist: so meinen Manche, dass Gott nicht sei, weil sie ihn nicht sehen. Wenn aber diese demüthig Gott, den Urheber aller Dinge, suchten, so würden sie an sich selber finden, dass das, was nicht gesehen wird, besser ist als das, was gesehen wird. Sie selbst bestehen aus einer unsichtbaren Seele und aus einem sichtbaren Körper. Wenn sie nun das Unsichtbare nicht annehmen wollen, so stürzen sie damit auch das Sichtbare über den Haufen, da der Leib nichts ist ohne die Seele. Dass aber das Unsichtbare vorzüglicher sei als das Sichtbare, müssten jene fleischlich gesinnten Menschen an sich selber erkennen, da ihre Seele vorzüglicher ist als ihr Leib, und so gleichsam durch eine Leiter der Betrachtung zu Gott hinaufsteigen, denn Unsichtbarkeit ist sein Wesen, und dadurch ist er der Höchste, dass er nicht begriffen werden kann (*Mor.* XV. cp. 46.).

Unsere Erkenntniss von Gott ist aber seinem Wesen nicht

entsprechend (*Mor.* XX. cp. 32.)[1]; es ist nur Weniges, was wir von ihm erkennen, denn er wohnt in einem Lichte, zu dem Niemand kommen kann. Nur das Negative, was Gott nicht ist, wissen wir; denn Alles, was der menschliche Geist vollkommen erkennen kann, ist nicht Gott: daher wir dann nur eine rechte Gotteserkenntniss haben können, wenn wir es fühlen, dass wir nichts von ihm vollkommen erkennen können (*Mor.* V. cp. 36.). Diese Ansicht von der Unbegreiflichkeit Gottes und unserer mangelhaften Erkenntniss seines Wesens wiederholt Gregor häufig und auf verschiedene Weise. Was wir von Gottes Herrlichkeit und Grösse wissen, erreicht doch lange nicht das, was er ist, denn wenn wir auch wohl seine Grösse durch die Vernunft erblicken können, so wird sie doch von uns nicht in ihrer Tiefe erkannt, und um so mehr wir meinen, Gott erkannt zu haben, um so weiter sind wir von der Erkenntniss seines Wesens entfernt (*Mor.* XXVII. cp. 6.). Der Mensch spricht von Gott, wie der Blinde von der Farbe; wir sehen ihn nur von ferne, nicht nach seinem Wesen, sondern nur durch die Bewunderung seiner Werke (*Mor.* XXVII. cp. 5.).

Dennoch aber ist unsere Gotteserkenntniss nicht durchaus falsch, sie entspricht freilich nicht der Sache selbst, ist aber doch ein Bild von ihr, da Gott in der heiligen Schrift und in seinen Werken gleichsam ein Gemälde von sich gegeben hat. Wie wir nun aus dem Bilde allerdings das Dargestellte erkennen, aber die Sache doch anders und grossartiger ist als das Bild, so verhält es sich auch mit unserer Gotteserkenntniss. Denn obgleich wir Gott nicht sehen können, so haben wir doch etwas, woran wir ihn erkennen, gleichwie Niemand in die Sonne sehen kann, wenn sie aufgeht, aber aus den erhellten Bergen erkennt

---

1) *In scriptura sancta cum de Deo aliquid indignum dicitur, movetur legentis animus, velut si aliquando aliquid dignum dicatur. Paene omne quippe, quod de Deo dicitur, eo ipso jam indignum est, quo potuit dici. Nam cujus laudi non sufficit obstupescens conscientia, quando sufficiet loquens lingua? Sanctus autem spiritus hoc ipsum hominibus intelligentibus insinuans, quam sint ineffabilia summa et divina, his etiam verbis nonnunquam de Deo utitur, quae apud homines habentur in vitio, ut ex his quae indigna videntur hominibus, et tamen dicuntur de Deo, admoneantur scire homines, quod nec illa jam Deo digna sunt, quae dum digna habentur apud homines, digna putantur Deo. Mor.* XX. cp. 32.

man ihren Aufgang. Die Darstellungen der Schrift haben darum auch nur einen analogischen Werth. Die Schrift überträgt oft Eigenthümlichkeiten der menschlichen Schwachheit auf Gott, z. B. wenn sie sagt, dass Gott eifere, zürne, bereue, sich erbarme, vorherwisse u. s. w., weil sie das hervorhebt, was uns von unserem Standpunkte aus erscheint. Dieser aber ist nicht der wahre, weil wir Alles, was mit unserer Unvollkommenheit, mit dem Werden, mit der Zeit und dem Raume zusammenhängt, von Gott negiren müssen. Doch können wir, so weit es möglich ist, aus diesen menschlichen Darstellungen uns stufenweise zur wahreren Erkenntniss des göttlichen Seins erheben (*Mor.* XX. cp. 32.) [1]).

Die Ursache dieser unvollkommenen Beschaffenheit unserer Gotteserkenntniss findet Gregor in drei Punkten. Zunächst sagt er, dass Gott sich uns hier, so lange wir auf Erden leben, nicht so, wie er ist, offenbart, sondern nur unseren trüben Augen gleichsam einen schwachen Umriss seines Wesens sehen lässt. Nur Weniges eröffnet er von sich unserem Geiste (*Mor.* V. cp. 36.) [2]), denn seine Erhabenheit ist so gross, dass sie sich nicht durch den menschlichen Geist denken und durch die Sprache ausdrücken lässt. Dazu kommt die Verderbtheit unseres Fleisches, die, so lange wir von ihr leiden, uns die Herrlichkeit der göttlichen Macht, wie sie in sich unveränderlich bleibt, nicht erkennen lässt (*Mor.* V. cp. 29.) [3]). Endlich liegt die Unvoll-

1) *Dum ad verba mutabilitatis nostrae descenditur, ex iis quibusdam gradibus factis ascendat qui potest ad incommutabilitatem Dei, ut videat sine zelo zelantem, sine ira irascentem, sine dolore et poenitentia poenitentem, sine misericordia misericordem, sine praevisionibus praescientem. In illo enim nec praeterita nec futura reperiri queunt, sed cuncta mutabilia immutabiliter durant, et quae in se ipsis simul existere non possunt, illi simul omnia assistunt, nihilque in illo praeterit quod transit, quia in aeternitate ejus modo quodam incomprehensibili cuncta volumina saeculorum transeuntia manent, currentia stant.* Mor. XX. cp. 32.

2) *In hac adhuc vita positis contemplationibus suis se divinitas sicut est nequaquam insinuat, sed lippientibus mentis nostrae oculis claritatem suam tenuiter demonstrat. — Parum de se aliquid nostris sensibus aperit.* Mor. V. cp. 36.

3) *Nos, quousque carnis corruptione premimur, nullo modo claritatem divinae potentiae, sicut in se incommutabilis manet, videmus; quia acies infirmitatis nostrae non sustinet hoc, quod de ejus aeternitatis radio super nos intolerabiliter fulget.* Mor. V. cp. 29.

Unvollkommenheit der Gotteserkenntniss in dem Wesen des creatürlichen Geistes, da das Beschränkte das Unbeschränkte nicht erkennen kann. Sowohl der Geist der Engel als der Menschen ist immer dadurch beschränkt, dass er eine Creatur ist, die wohl nach dem strebt, was über ihr ist, es aber nicht erfassen kann, während Gottes Geist sich zum unbegrenzten Lichte erhebt. Daher werden wir auch nicht in der ewigen Herrlichkeit ebensowenig als die Engel den Allmächtigen vollkommen sehen und erkennen, weil wir ihn wohl in seiner Herrlichkeit und Majestät erblicken, aber nicht sein Wesen ganz schauen (*Mor.* 10. cp. 8.)[1]).

Wollen wir Gott erkennen, so müssen wir zunächst einsehen, dass wir von uns selber nichts erkennen können (*Mor.* V. cp. 29.). Nur der Demüthige erkennet Gott, denn weil sein Wesen unbegreiflich ist, so steht derjenige der Wahrheit näher, der dieses in Demuth anerkennt, als der eine Erkenntniss von Gott zu haben meint (*Mor.* XXVII. cp. 6.). Von einem ruhigen Herzen kann Gott allein erkannt werden, und das Mass unserer Liebe zu Gott ist das Mass unserer Erkenntniss von ihm, denn wer die Sünde liebt, kann Gott nicht erkennen. Es kommt also für unsere Gotteserkenntniss nicht so sehr auf die Thätigkeit unseres Denkvermögens, als auf die Beschaffenheit des Herzens an. Jedoch ist hier auf Erden unser Erkennen nur ein Glauben, aber dieser Glaube eine nothwendige Stufe, durch die wir einst in jenem Leben zum Schauen Gottes gelangen, wie Gregor dieses so kurz und schön ausdrückt: *Per aditum fidei aperitur aditus visionis Dei.* (*Exech.* l. II. hom. 5.).

Gottes Wesen beschreibt Gregor als das schlechthinnige, in

---

1) Gregor ist jedoch über das Erkennen Gottes in der ewigen Herrlichkeit mit sich selbst im Widerspruch; denn während er *Mor.* X. cp. 8. sagt: *etsi hunc in claritate sua quandoque conspicimus, non tamen ejus essentiam plene contuemur*, tadelt er *Mor.* XVIII. cp. 54. diejenigen, welche behaupten, dass Gott in der Seligkeit wohl in seiner Herrlichkeit, aber nicht in seiner Natur gesehen werden könne, weil in jenem einfachen und unveränderlichen Wesen Herrlichkeit und Natur dasselbe sei. *Ipsa ei natura sua claritas, ipsa claritas natura est.* Auch hatte Gregor *Mor.* X. cp. 8. behauptet, selbst die Engel erkennen Gott nicht wegen ihrer Beschränktheit als Creatur, dagegen sagt er *Mor.* XVIII. cp. 54, dass die Engel ihn völlig erkennen können.

sich und durch sich bestehende, unterschiedslose, absolute Sein, *principaliter esse*, das wahre, ursprüngliche Sein, das Jedem erst seine Existenz giebt; denn Alles ist nur in soweit, als es von dem absoluten Sein das Sein empfangen hat. Gott existirt, alles Uebrige subsistirt nur in ihm, unser Sein ist im Verhältniss zum göttlichen Sein nur ein Nichtsein; denn nicht jedes Sein ist ein wahres Sein, ein anderes ist *esse*, ein anderes *principaliter esse*, ein anderes *mutabiliter*, ein anderes *immutabiliter esse.* Zum wahren Sein gehört es, durch sich selbst ewig und unveränderlich zu verharren. Ein solches Sein kann Gott allein zugesprochen werden, nicht der Welt, weil sie von ihrem Schöpfer abhängt und ohne seine beständige Leitung nicht sein kann. Was lebt, giebt sich nicht selbst das Leben, was bewegt wird, und nicht lebt, wird nicht durch eigne Kraft zur Bewegung getrieben, sondern Gott ist die *causa movens*, und alles Erschaffene subsistirt nur insoweit, als es das Sein empfangen hat (*Mor*. XVI. cp. 37.).

Die Unveränderlichkeit gehört zum Wesen des absoluten Seins, denn Alles, was bald so bald anders ist, ist ein Nichtsein, da es in seinem Zustande nicht verharrt, sondern etwas wird, was es nicht war (*Mor*. XVIII. cp. 50.). Gott allein ist unveränderlich sowohl nach seinem Wesen als nach seinem Willen, in ihm ist kein Wechsel von Empfindungen, in sich hat er eine ewige Ruhe. Wenn es darum in der Schrift heisst, dass Gott den Ungerechten zürne und sie strafe, dagegen den Gerechten gnädig sei, so bezeichnet dies nicht verschiedene Empfindungen in Gott, sondern er ist derselbe, wenn er sich auch Verschiedenen in verschiedener Gestalt zeigt. Im letzten Gerichte z. B. bleibt er in sich unveränderlich und ohne Wechsel der Empfindungen, doch zeigt er sich den Erwählten und Verworfenen nicht in der Gestalt seiner Unveränderlichkeit, sondern ruhig den Gerechten und zornig den Ungerechten. Die verschiedene Erscheinung der Empfindungen Gottes liegt aber nicht in ihm selber, sondern in uns, weil der Zustand des Herzens uns Gott in einem verschiedenen Lichte erscheinen lässt; dass Bewusstsein der Schuld lässt Gott anders betrachten, als das gute Gewissen (*Mor*. XXXII. cp. 7.).

Der Unveränderliche ist zugleich der Einfache. Haben und Sein ist in Gott dasselbe (*Deus hoc est, quod habet.* —

Non est in eo aliud esse, et aliud habere.). Er hat die Ewigkeit und ist sie, er hat das Licht und ist es. In ihm ist das Sein nicht verschieden von seinem Zustande und seinen Attributen; Substanz und Accidenz fallen bei ihm zusammen (*Mor.* XVI. cp. 43.). Nur in seiner Wirksamkeit ist er verschieden, aber ungetrennt in Allem wirkt er Alles, in ihm selber sind keine Unterschiede. Darum sind auch alle seine Eigenschaften eins. Nach demselben Wesen und derselben Kraft sieht und hört er, schafft und richtet er Alles. Nach demselben Gedanken hilft er dem Gerechten und verdammt den Ungerechten, nach seinem stets gleichen Wesen ordnet er mit Einer Macht das Verschiedenste, ohne Veränderung wirkt er Veränderliches, ohne Verschiedenheit von sich thut er Verschiedenes, ohne Wechsel der Gedanken bildet er Verschiedenes. Sein Sehen und sein Thun ist Ein Act und fällt in Einen Punkt zusammen (*Ezech.* l. II. hom. 5.).

Aus dieser Einfachheit und Unveränderlichkeit folgt seine Unabhängigkeit von Zeit und Raum. Er ist der Allgegenwärtige, was Gregor zunächst als Raumlosigkeit auffasst: er ist überall und überall ganz, höher und tiefer als Alles, er umgiebt Alles ohne umgeben zu sein, er ist innen und aussen, so in etwas, dass er zugleich ausser demselben ist, so umgiebt er Alles, dass er es zugleich durchdringt (*Ezech.* l. II. hom. 5. *Mor.* II. cp. 12.) [1]). Es ist kein Ort, wo Gott nicht ist, aber nirgends ist er örtlich und räumlich, er nimmt keinen Raum ein (*Mor.* XVI. cp. 31.). Darum nennt Gregor Gott gerne den *incircumscriptus spiritus*, er sagt, dass man ihn nicht finden könne, wenn man den, der allenthalben ganz ist, in einem Theile suche. Obgleich er weit von den Gedanken der Bösen ist, so fehlt er doch nirgends. Er ist allenthalben gegenwärtig, und kann doch kaum gefunden werden (*Ezech.* l. I. hom. 8.). —

1) *Quia ipsa manet intra omnia, ipse supra omnia, ipse infra omnia, et superior est per potentiam et inferior per sustentationem, exterior per magnitudinem et interior per subtilitatem; sursum regens, deorsum continens, extra circumdans, interius penetrans; nec alia ex parte superior, alia inferior, aut alia ex parte exterior, atque ex alia manet interior, sed unus idemque totus ubique praesidendo sustinens, sustinendo praesidens, circumdando penetrans, penetrando circumdans. — Est itaque inferior et superior sine loco, et amplior sine latitudine, et subtilior sine extenuitate.* *Mor.* II. cp. 12.

Die Allgegenwart ist zugleich die Allwirksamkeit; es ist nichts, was er nicht wirkt. Freilich scheint bisweilen etwas gegen seinen Willen zu geschehen, aber es widerstreitet doch demselben nicht; er lässt es nehmlich zu, weil und damit dadurch sein Wille um so sicherer erfüllt werde. Nur von unserem Standpunkte aus, die wir das Ziel nicht kennen, kann es uns erscheinen, als sei Manches wider Gottes Willen.

Wie von dem Raume, so ist Gott auch von der Zeit unabhängig; er ist der Ewige. Sein Sein ist ein ewiges und unveränderliches Verharren (*Esse Dei est aeternum et incommutabilem permanere.*). Unveränderlichkeit und Ewigkeit bedingen sich wechselsweise. Denn Alles, was sich ändert, hört auf zu sein, was es war, und fängt an zu sein, was es nicht war. Gott muss ewig sein, weil er einfach ist, denn das Einfache ist ohne innere Verschiedenheit, darum ohne Werden und ohne Veränderung, darum ewig (*Ezech.* l. I. hom. 3.). Diese Ewigkeit Gottes ist eine Zeitlosigkeit, die Gregor eine Zeit ohne Anfang und ohne Ende nennt. Der das wahre ewige Sein hat, erblickt Alles sich gegenwärtig, kennt kein Vorher und Nachher (*Mor.* IX. cp. 47.), ohne Zeit ordnet er die Zeit (*Ezech.* l. I. hom. 3.). Wir Menschen haben aber keine Vorstellung von Gottes Ewigkeit, weil wir den Begriff der Zeit bei unserem Denken nicht entbehren können (*Mor.* IX. cp. 47.). Wenn wir von dem Wesen und der Macht der göttlichen Natur hören, so denken wir gewöhnlich an das, was wir aus Erfahrung wissen. Alles nun, was anfängt und aufhört, wird von Anfang und Ende umschlossen. Wenn zwischen beiden Punkten ein ziemlicher Zeitraum liegt, so nennen wir es lange, und nun denken wir uns die Ewigkeit Gottes auf menschliche Weise als einen grossen Zeitraum, in welchem die Vergangenheit ins Unendliche zurückgeht, und die Zukunft sich ins Unendliche erstreckt. Aber damit erkennen wir die Ewigkeit nicht, denn diese hat weder einen Anfang noch ein Ende, weder eine Vergangenheit noch eine Zukunft, sondern eine ewige Gegenwart, in welcher kein Theil vergangen oder zukünftig ist, sondern ein einiges immerfort und zugleich Sein. Das aber übersteigt unser Erkenntnissvermögen (*Mor.* XVI. cp. 43.). Darum ist Gott auch für uns unbegreiflich.

Aus diesem unveränderlichen, raum- und zeitlosen Sein

Gottes folgt auch seine **Geistigkeit.** Gott ist ein reingeistiges Wesen, darum wir alles Körperliche von ihm hinwegdenken müssen. Wenn es also heisst: er ist höher als der Himmel, so bedeutet es, durch die Unbeschränktheit seines Geistes umfasst er Alles; tiefer als die Hölle, so sagt es: er durchdringt Alles; grösser als die Erde: er überschreitet das Mass der Creatur durch seine ewige Beständigkeit; weiter als das Meer: er umgiebt Alles durch seine allgegenwärtige Macht. Jeder Anthropomorphismus enthält einen Irrthum in sich. Wenn dennoch die Schrift anthropomorphistisch von Gott redet, so ist das nur eine Herablassung zu unserem Unverstande, da wir ein ausserräumliches, körperloses Sein nicht mit unserem Geiste erfassen können (*Mor.* XXXII. cp. 5.) [1]). Gregor betrachtet die Geistigkeit Gottes aber nicht bloss als Körperlosigkeit, wie dieses aus den Attributen hervorgeht, die er ihm beilegt. So nennt er ihn den ewig **Allmächtigen**, der Allen und Einzelnen beständig mit seiner Hülfe nahe ist (*Mor.* XVI. cp. 8.), den **Allwissenden**, der sich selbst und die Welt erkennt, aber in anderer Weise als wir. Gott erkennt sich anders, als die Creatur den Schöpfer sieht und erkennt (*Mor.* XVIII. cp. 54.), und die Welt erkennt er, nicht weil sie ist, sondern sie ist weil er sie erkennt. Sein Wissen ist wie sein Sein ein beständig gegenwärtiges, das keine Vergangenheit und keine Zukunft hat. Dass Gott sich erinnere oder vergesse, wenn er Gaben mittheilt, oder Jemanden in seiner Schuld verharren lässt, ist nur eine menschliche Redeweise, da solches bei Gott selber nicht stattfindet. Vielmehr weil er Alles bedenkt, Alles *sine alternatione intermissionis* betrachtet, erinnert er sich der Guten, ohne sie jemals zu vergessen, und erinnert sich nicht der Bösen, die er doch durch sein Gericht beständig anschaut (*Mor.* XVII. cp. 2.). Auch dass wir Gottes Wissen als Präscienz betrachten, ist nur ein unvollkommener der Sache selbst nicht entsprechender Ausdruck für sein ewiges, zeitloses Erkennen. Wenn die Schrift von einem Nicht-

---

1) *Omnipotens Deus ad sua nos trahens usque ad nostra se humiliat, atque ut alta insinuet, humilibus condescendit: quatenus parvulorum animus rebus cognitis enutritus, ad exquirenda exurgat incognita, atque ab eo, qui longe super ipsum est, quaedam juxta se audiens, quasi quibusdam ad illum passibus moveatur. Mor.* XXXII. cp. 5.

wissen Gottes redet, so bedeutet dieses nur, dass er vor seinem Urtheil verwirft und nicht anerkennt. Gott ist der Allweise, *quia occulta nostra subtiliter agnoscit* (*Mor.* IX. cp. 4.). Die Werke seiner Weisheit sind theils öffentlich, wenn er z. B. beschützt, die er erschafft, das Gute vollendet, was er anfängt und seine Güte und Gnade zeigt, theils geheim, wenn er das Erschaffene verlässt, das Gute nicht vollendet, die ertheilten Gaben nicht bewahrt. Er ordnet auch das Böse nach seiner Weisheit, dass es seinen Willen erfüllen muss (*Mor.* X. cp. 6.). Doch ist die Weisheit Gottes vor unsern Augen verborgen und unbegreiflich. Die Eigenschaften der Liebe, Gerechtigkeit und Heiligkeit brauchen hier nur erwähnt zu werden, da ihre Auffassung aus den folgenden Lehren deutlich genug hervortreten wird. Gott ist *perfectus* im etymologischen Sinne: *quia non est factus*. Seine Majestät kann durch die Menschen weder vermehrt noch vermindert werden.

In der Lehre von den Werken Gottes, der Schöpfung und der Vorsehung hat Gregor wenig Eigenthümliches. Die Welt hat ihren Anfang durch Gottes allmächtigen Willen, ihre Schöpfung aus Nichts ist unbegreiflich. Gott hat Alles, Himmel und Erde, Engel und Menschen, zugleich zu einer Zeit erschaffen, weil sein Wille einer ist, doch geschah die Schöpfung, wie Moses erzählt, in sechs Tagen, die Gregor in buchstäblichem Sinne fasst, weil nur die Substanz aller Dinge zugleich erschaffen ist, dagegen ihre Form erst allmälig, denn diese war schon den Gesetzen der Endlichkeit, also dem Werden unterworfen. Das Böse und Uebel hat Gott nicht erschaffen, weil es kein eigentliches Sein hat. Dennoch heisst es in der Schrift, dass Gott das Böse schaffe, weil er die gutgeschaffenen Dinge für uns, die wir schlecht handeln, zur Geissel macht, so dass dasjenige durch den Schmerz, den es bereitet, den Bösen ein Uebel wird, was durch seine Natur, worin es besteht, gut ist (*Mor.* III. cp. 9.). Nichts geschieht an dem Menschen ohne Gottes Willen. Er ordnet das Gute, was er thut, und das Böse, was er nicht thut, und hat schon von Ewigkeit her Alles geordnet. Er lenkt, ordnet und besorgt das Grösste wie das Kleinste, denn der allenthalben gegenwärtig und allenthalben gleich ist, ist sich auch in dem Unähnlichen nicht unähnlich (*Mor.* XXVII. cp. 18.). In seiner Vorsehung offenbart er gleich sehr

seine Gerechtigkeit und Liebe, auch in den Uebeln, die er uns ertragen lässt.

Die Trinität des göttlichen Wesens behauptet Gregor oft und legt besonderen Nachdruck auf diese Lehre, ohne sie jedoch selbst weiter zu entwickeln. Er hält sich hier einfach an die kirchlichen Bestimmungen. Die Trinität, deren Glauben er für nothwendig zur Seligkeit hält, ist nach ihm schon im Alten Testamente offenbart, und er beruft sich dafür auf *Jes.* 6, 3. wo das Trishagion die drei Personen und der Herr Gott die Eine Substanz der göttlichen Trinität bezeichnen, und auf *Ps.* 66, 8. (*Ezech.* l. II. h. 4.). Die drei Engel, welche dem Abraham erschienen, bezeichnen die drei Personen, so wie der Umstand, dass nur Einer sprach, auf die Einheit der göttlichen Natur deutet (*Evang.* l. I. hom. 18.). Das ganze Alte und Neue Testament stimmt in der Erkenntniss der Trinität überein (*Mor.* XXIX. cp. 31. *Ezech.* l. II. hom. 9.). Dennoch meint Gregor, dass die Väter des Alten Testaments diese Lehre, obwohl sie dieselbe erkannt und geglaubt hätten, nicht offen verkündigten wegen der Rohheit des Volkes. Während die geistlichen Väter die Trinität vollkommen erkannten, konnte die grosse Menge der Synagoge dieses Mysterium weder finden noch suchen. Erst im Neuen Testament, wo Gottes Gnade sich vollkommen offenbarte, erkannte das ganze gläubige Volk den dreieinigen Gott, darum es denn auch durch diese Anerkennung die Kraft fand, den Dekalog zu erfüllen, was von der Synagoge vergéblich versucht wurde (*Ezech.* l. II. hom. 4.). Jedoch ist die Trinität ein Mysterium, welches kein Mensch fassen kann; erst nach der Auferstehung *Joh.* 16, 25 werden wir offen erkennen, wie das Eine getrennt dreifach und das Deifache ungetrennt eins ist (*Mor.* XXX. cp. 4.).

Drittes Capitel.

Die Lehre von den höhern Geistern.

Die Lehre von den Engeln ist von Gregor an mehreren Stellen, besonders *Evang.* l. II. hom. 34, sehr sorgfältig und weitläuftig behandelt, weil sie in dem engsten Zusammenhange mit seiner Theorie von der Erlösung der Menschen steht, namentlich spielt der Teufel bei ihm eine grosse Rolle. In dieser Lehre ist manches Neue von Gregor vorgebracht, und seitdem in die Dogmatik übergegangen.

Der Name Engel bezeichnet nicht so sehr die Natur als das Botengeschäft der höheren Geister im Dienste Gottes; sie können immer Geister, aber nicht immer Engel genannt werden. Sie theilen sich in Engel, welche Geringeres, und Erzengel, welche Wichtiges verkündigen (*Evang.* l. II. hom. 34.). Sie sind beschränkte (*circumscripti*) Geister ohne Körper, während Gott allein *incircumscriptus* ist (*Dial.* l. IV. cp. 29.). Ihre Natur ist von grosser Subtilität, dadurch von unserer Natur verschieden, dass wir nicht nur auf Einen Ort beschränkt sind, sondern auch zugleich unwissend über das, wo wir nicht sind, die Engel aber freilich beschränkt und räumlich gebunden sind, aber ihr Wissen doch weit über unseres reicht, wenn es auch noch eng ist im Vergleich mit dem göttlichen Wissen. Auch wenn sie sich entfernen von der Nähe Gottes, verlieren sie doch nicht die Freuden der inneren Anschauung des Herrn; auch wenn sie von Gott zur Erde gesandt werden, bleiben sie innerlich durch ihr Wissen Gott gegenwärtig. Jene Geister sind mit unserem körperlichen Wesen verglichen bloss Geist, aber mit dem höchsten, unbegrenzten Geiste verglichen Körper, d. h. weil Gregor wiederholt ihre Unkörperlichkeit ausspricht, beschränkte Geister (*Mor.* II. cp. 3.). Die Engel können indessen zur Vollführung ihrer Geschäfte Körper aus Luft annehmen, daher Gregor sie auch, weil sie dann die äussere Gestalt eines Menschen anzunehmen pflegen, *rationalia animalia* nennt. Die Natur der Engel ist als Creatur veränderlich; sonst hätten ja

die Engel nicht fallen können, und die gutgeblieben sind, hätten kein Verdienst bei Gott. Erst die Natur der bewährten Engel ist unveränderlich geworden, so dass sie nicht mehr fallen können (*Mor.* XXV. cp. 6.)[1]. Die Veränderlichkeit bestand in dem freien Willen. Gleich wie die Menschen sind auch die Engel unsterblich erschaffen, theils weil nach Gottes Ebenbilde, theils wegen ihrer Bestimmung, Gott zu erkennen. Dennoch aber heisst 1 *Tim.* 6, 16. Gott allein unsterblich, weil nur der in Wahrheit nicht stirbt, der unveränderlich ist. Die Engel aber sind wie die Menschen von Natur veränderlich, und die im Gehorsam bei Gott bleiben, haben erst ihre Veränderlichkeit durch die Unveränderlichkeit des Beharrens besiegt (*Mor.* XXXV. cp. 7.). Die Engel sind zuerst erschaffen, und unter ihnen als ihr Oberhaupt der Geist, welcher nachher der Teufel genannt wird, damals als noch die Finsterniss über dem Choas ruhte, und die Erde ungeordnet und gleichsam unsichtbar war, daher Gregor sie Säulen des Himmels und Morgensterne nennt. Doch sind in gewisser Hinsicht Engel und Menschen zugleich erschaffen, nicht nach der Einheit der Zeit, sondern nach der Erkenntniss der Vernunft, nicht nach ihrer Form, sondern nach dem erlangten Ebenbilde der Weisheit (*Mor.* XXXII. cp. 12.). Die Engel sind nicht erschaffen wie die Menschen *ad similitudinem Dei*, sondern als *signaculum similitudinis*, da wegen ihrer subtileren Natur auch das göttliche Ebenbild bei ihnen zur grösseren Aehnlichkeit mit Gott ausgeprägt war (*Evang.* l. II. hom. 34.). Ihr Wohnsitz ist der ätherische Himmel, und ihre Menge ist für die Menschen unzählbar.

Unter den höheren Geistern findet eine Rangordnung statt, so dass von dem Niedrigsten zum Höchsten eine Stufenfolge ist. Sie theilen sich in neun Ordnungen, welche von unten angerechnet heissen: *Angeli*, *Archangeli*, *Virtutes*, *Potestates*, *Principatus*, *Dominationes*, *Throni*, *Cherubim* und *Seraphim.* Zu den Erzengeln gehört Michael d. h. wer ist wie

---

1) *Mutabilis ex natura sunt, quatenus aut sua sponte caderent, aut ex arbitrio starent. Sed quia humiliter elegerunt ei inhaerere, a quo creati sunt, hanc ipsam in se mutabilitatem suam standi jam immutabilitate vicerunt, ut hoc ipsum merito transcenderent, quod naturae suae ordine mutabilitati subesse potuissent. Mor.* XXV. cp. 6.

Gott! daher er geschickt wird, so oft etwas ausserordentlich Bewundernswerthes geschehen soll, so dass aus der That und dem Namen selber erkannt werden kann, dass keiner thun kann, was Gott zu thun vermag. Gabriel ist die Kraft Gottes, daher es sein Geschäft war, den anzukündigen, der in demüthiger Gestalt erschien, um die Kräfte der Luft zu bekämpfen. Raphael ist die Medecin Gottes, daher er es war, der dem Tobias das Licht der Augen gab. Ein jeder Engel hat nehmlich seinen Namen von den seinem Wesen entsprechenden Geschäften. Die *Virtutes* sind schon höhere Geister als die Engel und Erzengel, durch sie geschehen die Zeichen und Wunder, die *Potestates*, noch höher, haben es empfangen, dass die feindseligen *Virtutes* ihrer Herrschaft unterworfen sind und durch ihre Macht gezügelt werden, dass sie die Herzen der Menschen nicht so viel versuchen können, als sie wollen. Die *Principatus* sind die Beherrscher der guten *Angeli*, sie schreiben diesen vor, was sie thun sollen und achten darauf, dass die göttlichen Dienstleistungen erfüllt werden, denn die höheren Ordnungen der Engel senden die niederen aus (*Mor.* XXVIII. cp. 1.). Die *Dominationes* stehen wieder über den *Principatus* und ragen durch eine bewundernswürdige Macht hervor. Die *Throni* sind noch höher, sie sind von Gott der Vollziehung seines Gerichtes vorgesetzt; in ihnen wohnt der Höchste und führt durch sie seine Gerichte aus. *Cherubim* bedeutet die Fülle der Erkenntniss, und so heissen die höheren Engelschaaren, weil sie um so mehr von vollkommener Erkenntniss erfüllt sind, als sie die Klarheit Gottes näher anschauen. Die *Seraphim* sind die allerhöchsten Geister, welche aus einer besonderen Verwandschaft mit dem Schöpfer von einer unvergleichlichen und unaussprechlichen Liebe entbrennen; sie stehen Gott am nächsten; zwischen ihnen und Gott sind keine anderen Geister mehr (*Evang.* l. II. hom. 34.). In dieser aus der Phantasie hergenommenen Vertheilung der Engelschaaren liegt doch unstreitig das Richtige, dass wie es unter den Geschöpfen der Erde verschiedene Stufen giebt, von denen eine höher steht als die andere, so auch unter den höheren Geistern ein verschiedenes Verhältniss zu der höchsten Vollkommenheit stattfindet.

Wenn nun auch jede Ordnung etwas für sich hat, so besitzen doch die Engel Alles durch die Liebe gemeinschaftlich,

sie nehmen an Allem Theil; was jeder in sich theilweise hat, hat er in einer andern Ordnung ganz. Dennoch aber hat jede Ordnung ihren besonderen Namen und besondere Geschäfte, weil sie diese vollständiger als die anderen empfangen hat (*Evang.* l. II. hom. 34.). Den einzelnen Ordnungen der Engel entspricht das Leben der Menschen auf Erden. Die Geringes fassen und verkündigen, sind wie die Engel, die die Geheimnisse fassen und verkündigen, sind wie die Erzengel, die Bewundernswerthes thun wie die *Virtutes*, die aus den Besessenen die bösen Geister treiben wie die *Potestates*, die besser noch sind als die Erwählten im Allgemeinen wie die *Principatus*, die, welche alle Laster und Begierden zügeln wie die *Dominationes*, die durch Wachsamkeit über sich selbst befähigt sind andere zu richten wie die *Throni*, die voll Liebe zu Gott und dem Nächsten sind wie die *Cherubim*, die allein dem Schöpfer anhangen, nach ihm sich sehnen, nichts Irdisches wollen sondern allein das Ewige, und alles Irdische von sich werfen sind wie die *Seraphim*.

Die Geschäfte der Engel können wir freilich nicht vollkommen erkennen, so lange wir noch im Fleische leben; doch wissen wir nicht nur, dass die Geschäfte derselben vertheilt und in den verschiedenen Ordnungen verschieden sind (*Mor.* XXXVIII. cp. 1.), sondern auch dass die Engel zur Verherrlichung Gottes dienen, weshalb sie eine Zierde Gottes heissen, dass Einige bloss den Thron Gottes umgeben zum Lobe des Höchsten und ihn preisen, so oft sie seine Werke betrachten (*Mor.* II. cp. 7.) [1], Andere dagegen Gottes Geschäfte verrichten, seine Befehle ausführen, im Dienste der Erlöung wirken, den Erlöser anzeigen, den Frommen beschützen, jedes Gericht auf Erden vollziehen, einst mit dem Erlöser sichtbar zum letzten Gericht vom Himmel wiederkommen und am Ende der Welt Gottes

1) *Vox Angelorum est in laude Conditoris ipsa admiratio intimae contemplationis. Virtutis divinae miracula obstupuisse, dixisse est: quia excitatus cum reverentia motus cordis, magnus est ad aures incircumscripti spiritus clamor vocis. Quae vox se quasi per distincta verba explicat, dum sese per innumeros modos admirationis format. Deus ergo Angelis loquitur, cum iis voluntas ejus intima videnda manifestatur. Angeli autem loquuntur Domino, cum per hoc, quod super semetipsos respiciunt, in motum admirationis surgunt. Mor.* II. cp. 7.

Gnade verherrlichen und rühmen sammt den Erlöseten, die in ihre Zahl aufgenommen sind. Auch die bösen Engel dienen Gott gleich den guten, aber der Wille der erwählten Geister stimmt mit dem göttlichen überein, dagegen die verworfenen, die ihrer Bosheit dienen, seinem Urtheil gehorchen müssen. Endlich sind die Engel die Vorgesetzten der Menschen, gleich wie diese dem Viehe vorstehen.

Die guten Engel blieben nicht so wie früher, aber doch in ihrem eigenen Zustande, nehmlich in dem guten anerschaffenen Zustande. Die Möglichkeit zu bestehen oder zu fallen lag in ihrer Veränderlichkeit, ihrem freien Willen. Sich verändern heisst nehmlich, aus einem anderen zu etwas anderem werden und in sich selber nicht beständig sein. Wäre die Substanz der Engel nicht veränderlich gewesen, so hätte sie, da sie gut von Gott erschaffen war, in den verworfenen Geistern nicht von der Höhe ihrer Seligkeit fallen können. Auf bewundernswerthe Weise hat Gott die Natur der höchsten Geister gut aber veränderlich erschaffen, so dass die, welche nicht in dem anerschaffenen Zustande verharren wollten, stürzten, und die darin verharrten, um so würdiger in ihr feststehen blieben, weil es nach freiem Willen geschah, und um so grösseres Verdienst vor Gott hatten, indem sie mit dem, welcher immer derselbe ist, durch die Bande der Liebe sich verknüpften (*Mor.* V. cp. 38.). Die Engel nun, welche gehorsam geblieben sind, können nicht mehr fallen, indem ihre Natur auf bewundernswerthe Weise befestigt ist (*Mor.* XXVII. cp. 39.). Waren sie früher veränderlich erschaffen, d. h. mit einem freien Willen, der unveränderlich verharren konnte oder nicht, so bleiben die, welche in dem anerschaffenen Zustande verharrten, unveränderlich nicht wegen ihrer Natur, sondern wegen der Entschliessung des freien Willens. Weil die Engel als geistige Wesen über die Unvollkommenheit der Zeit und des Werdens erhaben sind, so kann ein solches Wachsen und Zunehmen, wie bei uns, bei ihnen nicht stattfinden; weil sie aber mit einem freien Willen erschaffen sind, so mussten sie durch freie Selbstbestimmung sich entscheiden, ob sie in dem anerschaffenen Zustande bleiben wollten oder nicht. Nachdem nun diese einmalige Entscheidung des Willens eingetreten ist, kann ferner kein Wechsel in ihnen stattfinden (*Mor.* V. cp. 38.). Doch betrachtet Gregor auch die

confirmatio der Engel *in bono* als eine Gnade Gottes, einen Lohn des verdienstlichen Entschlusses des freien Willens (*Ezech.* l. I. hom. 7. *Mor.* V. cp. 38.). Er sagt, dass Christus die Engel bestärke, dass sie nicht fallen können, er leitet selbst die gegenwärtige Unveränderlichkeit aus einem fortdauernden Entschlusse des freien Willens her, indem er sagt, dass die erwählten Engel über den Fall des Leviathan erschraken, und diese Furcht sie im Stande des Guten befestiget. Nun haben sie die Macht erhalten, nicht mehr fallen zu können, denn da sie in dem Gefallenen den Verlust ihrer anerschaffenen Natur erblicken, werden sie immer vorsichtiger (*Mor.* XXXVI. cp. 7.). Die guten Engel sehen Gott und sehnen sich stets darnach, ihn und seine Herrlichkeit anzuschauen, doch können sie, weil sie beschränkte Geister sind, Gottes Macht nicht vollständig erkennen (*Mor.* XXVI. cp. 12.). Ihre Seligkeit ist beständig und unaussprechlich, sie sind die Freunde Christi, da sie seinen Willen bewahren, und seine Nachbarn, da sie beständig sein Antlitz schauen. Sie zeigen uns die List des Bösen und seinen heuchlerischen Schein an, und halten den Leviathan in der Tiefe der Unterwelt verschlossen. Denn obgleich dieser gefallene Engel über alle anderen hervorragend erschaffen wurde, ist er doch durch den Fall seines Hochmuthes der Herrschaft der guten Engel unterworfen, so dass er jetzt durch ihren Dienst zu unserem Nutzen gebunden ist (*Mor.* VI. cp. 3.). Sie verkündigen uns die Nacht seines Irrthums, indem sie seine Verdammung zeigen (*Mor.* IV. cp. 9.). Trotz ihrer Reinheit und Seligkeit konnten sie aber doch nicht das Erlösungswerk an uns vollziehen, weil das Geschöpf allein durch den Schöpfer erlöset werden kann.

Eine grosse Zerrüttung entstand in dem höheren Geisterreiche durch den Fall des Teufels und seiner Engel. Der Fall der Engel ging von dem Teufel aus, als er in seinem Hochmuth sich gegen Gott erhob. Durch seine Ueberredung zog er viele Legionen der Engel, nehmlich die Hälfte aller höheren Geister (*Evang.* l. II. hom. 34.), die ihm folgten, mit sich in den Untergang. Er suchte alle zu überreden, das aber gelang ihm nicht, sondern viele widerstanden ihm in Demuth und blieben gute Engel (*Mor.* IV. cp. 9.). Die Ursache des Falles war der Hochmuth, indem die bösen Geister nicht nur durch sich selber sein wollten, was sie nur durch Gott sein konnten, sondern sich

auch über den Zustand erhoben, in welchem sie von Gott als von ihm abhängige und ihm dienende Geister erschaffen wurden. Ihre Strafe ist theils der Verlust der Seligkeit, theils der Verlust ihrer anerschaffenen guten Natur, theils endlich wurden sie von der Nähe Gottes, aus dem ätherischen Himmel verstossen. Sie haben keine Hoffnung auf Verzeihung. Denn freilich sind Engel und Menschen sich darin gleich, dass sie beide nach demselben Ebenbilde Gottes erschaffen sind, mit der Bestimmung Gott zu erkennen, und beide durch den Hochmuth aus dem Stande der angebornen Gerechtigkeit fielen, aber mit den gefallenen Menschen hat Gott Mitleiden, theils weil sie von Natur durch ihr Fleisch etwas Schwaches an sich hatten, wodurch ihre Schuld geringer ward, theils weil sie durch fremde Bosheit fielen. Aber die Engel erhalten keine Verzeihung und werden nicht erlöset, weil sie nicht nur ohne Schwachheit des Fleisches als bloss geistige Wesen kräftiger hätten stehen können, sondern auch durch eigene Bosheit fielen (*Mor.* IV. cp. 3. IX. cp. 50.) [1]). Durch den Fall der Engel entstand eine Lücke im Geisterreiche, die wieder ausgefüllt werden sollte. Darum hatte die Erlösung des menschlichen Geschlechtes auch den Endzweck, den Schaden im Reiche der Engel zu heilen und die ursprüngliche Zahl der Engel wiederherzustellen, indem die Erlöseten die Stelle der abgefallenen Engel unter den Geistern einnehmen (*Mor.* XXX. cp. 49.). Deshalb meint Gregor auch, dass ebensoviele Menschen erlöset werden, als Engel abgefallen sind, um die Lücke auszufüllen, und weil die Hälfte der Engel gefallen ist, so sagt er, dass ebensoviele Menschen erlöset werden, als gute Engel zu-

---

1) *Duas ad intelligendum se creaturas fecerat, angelicam videlicet et humanam; utramque vero superbia perculit, atque ab statu ingenitae rectitudinis fregit. Sed una tegmen carnis habuit, alia vero nihil infirmum de carne gustavit. Angelus namque solummodo spiritus, homo vero spiritus est et caro. Misertus ergo Creator ut redimeret, illam ad se debuit reducere, quam in perpetratione culpae ex infirmitate aliquid constat habuisse: eo et altius debuit apostatam angelum repellere, qui cum a persistendi fortitudine corruit, nihil infirmum ex carne gestavit.* *Mor.* IV. cp. 3. Aehnlich auch *Mor.* IX. cp. 50.: *Angelorum spiritus idcirco irremissibiliter peccaverunt, quia tanto robustius stare poterant, quanto eos carnis admixtio non tenebat. Homo vero idcirco post culpam veniam meruit, quia per carnale corpus aliquid, quo semetipso minor esset, accepit.*

rückgeblieben sind (*Evang.* l. II. hom. 34.), so dass nun der höhere Staat aus den guten Engeln und den erlöseten Menschen besteht. Daraus leitet Gregor auch die Pflicht ab für die Menschen, die zum himmlischen Vaterlande zurückkehren, den einzelnen Engelordnungen nachzuahmen, um dann einst die entsprechende Stelle in der höheren Geisterschaar einnehmen zu können (*Ibid.*). Vor der Erscheinung Christi liessen sich die Engel von den Menschen anbeten, jetzt aber nicht mehr, nicht nur weil sie sehen, dass Christus unsere Natur angenommen hat, sondern auch weil sie in uns die Genossen ihres Reiches erkennen.

Die gefallenen Engel sind die bösen, unreinen Geister, die aus dem ätherischen Himmel gefallen, nun zwischen Himmel und Erde umherschweifen (*Mor.* II. cp. 47.), ohne Gottes Weisheit zu erkennen, weil sie dieselbe ihres Hochmuthes wegen nicht haben. Sie plagen als Diener des Teufels und Vollstrecker seiner Absichten die Menschen mit Uebeln, nehmen oft Besitz von ihnen, und suchen sie zum Bösen zu versuchen. Doch haben sie wohl den bösen Willen aus sich selbst, aber die Macht zu schaden nur, wenn Gott es ihnen erlaubt (*Mor.* XIV. cp. 38.).

Ihr Fürst und Oberster ist der Teufel, den Gregor besonders gerne Behemoth, Leviathan, *Diabolus* nennt, auch *Satan*, den alten Feind, *malignus spiritus*, *apostata angelus*, ein *irrationale animal per actionis immundae fatuitatem*, da alle seine Wirksamkeit ohne Hoffnung ist, *draco* wegen seiner Bosheit, ein Vogel wegen der Leichtigkeit seiner subtilen Natur (*Mor.* XXXIII. cp. 15.). Gregor nennt ihn auch ein dummes Thier, denn er hofft auf den Himmel, ohne ihn bekommen zu können, weiss nicht, was gegen ihn vorgenommen wird, und fängt sich in seinem eigenen Netze (*Mor.* XXXIII. cp. 15.). Der Teufel wurde von Gott zuerst geschaffen, weil er herrlicher und ausgezeichneter als alle andern Engel war, ihnen allen vorgezogen, das Oberhaupt aller neun Ordnungen, der erste Engel (*Evang.* l. II. hom. 34. *Mor.* XXXII. cp. 23.), der Liebe fähig erschaffen. Durch seinen Hochmuth wurde er ein solcher, der sich vor nichts mehr fürchtet, da er doch so erschaffen war, dass er Gott aus reiner Liebe fürchten konnte und sollte. Er wollte Gott nicht gehorchen und unter keinem stehen, er strebte nach der verwerflichen Freiheit, dass er über alle herrschen und selber keinem unterworfen sein wollte. Er

hätte die Liebe Gottes nachahmen sollen und dadurch dessen Erhabenheit erreichen, aber durch einen Stolz verlor er, was er nachahmen konnte. Er wäre erhaben gewesen, wenn er dem über Alles Erhabenen hätte anhängen und zufrieden sein wollen mit der Theilnahme an der wahren Erhabenheit. Da er aber durch seinen Stolz verleitet eine besondere Erhabenheit für sich (*privatam celsitudinem*) erstrebte, verlor er auch das Recht, an der göttlichen Erhabenheit theilzunehmen, und fiel um so tiefer von seiner früheren Würde, je mehr er sich gegen den Schöpfer erhob. Durch dasselbe, wodurch er sich erheben wollte, wurde er bestraft, denn die Freiheit, die er suchte, fesselt ihn jetzt; da er keinen fürchten wollte, unterliegt er allen Gerichten Gottes, obgleich er doch, wenn er Gott gefürchtet hätte, über alle Elemente hätte herrschen können (*Mor.* XXI. cp. 2. XXXIV. cp. 21.). Er stürzte so tief in die Blindheit, dass er sich nicht mehr zum Lichte der Reue durch das Andenken an Gott erheben kann (*Mor.* IV. cp. 4.); er kennt keine Reue, und hat keine Verzeihung zu hoffen (*Mor.* XXXII. cp. 23.). Doch hat er eine höhere Stellung als alles Irdische, denn wenn er auch durch seine Handlung unter die Menschen fiel, so überragt er sie doch durch die Würde seiner englischen Natur (*Mor.* XXXV. cp. 20.). Er verlor wohl die Seligkeit, aber nicht die Grösse seiner Natur (*Mor.* XXIV. cp. 20.), wohl die *potentia sublimitatis*, aber nicht die *subtilitas rationalis naturae* (*Mor.* XXXII. cp. 12 u. 15.). Wie er selber von Grund aus böse ist, so ist er auch der Urheber alles Bösen unter den Engeln und unter den Menschen. Er hat seine Freude daran, das Böse auszusäen, und alle sich unterthänig zu machen. Darum wagte er sich auch an den Menschen, den er im Paradise unsterblich vorfand. Wie nun die Lüge sein Wesen ist, so versprach er ihm heuchlerisch eine höhere Unsterblichkeit, die Gott gleich sei, und indem er dem Menschen zu geben verhiess, was er nicht hatte, nahm er ihm, was er hatte (*Mor.* IV. cp. 9.). Darum heisst er auch der Leviathan d. h. *additamentum hominum*, und zwar wird er so aus Ironie genannt (*Mor.* XXXIII. cp. 9.). Er ist der Mörder von Anfang, und der Tod ist sein Werk (*Evang.* l. II. hom. 25.). Er heisst aber auch Leviathan, weil er noch täglich die erste Schuld des Menschen und seine Strafe durch täuschende Ueberredungen zu

Er ist der grösste Sünder, der bei weitem die Sünden aller Sünder übertrifft, ja die Personification der Sünde selbst und darum ein Gefäss des Verderbens (*Mor.* XIV. cp. 21.). In ihm wird sich der grösste Stolz mit einem Scheine von Tugend schmücken und mit grosser Gewalt verbunden sein, er wird viele Zeichen und Wunder in verstellter Heiligkeit üben; die Menschen werden seine Thaten nicht angreifen und widerlegen können, weil in ihm mit dem Stolze und mit der Macht des Schreckens die Zeichen einer zur Schau getragenen Heiligkeit verbunden sind (*Mor.* XV. cp. 38.). Der Antichrist wird mächtig sein durch irdische Macht und Ehre, weil jener Geist in ihm wohnt, der auch nach dem Falle nicht die Macht seiner Natur verlor (*Mor.* XXXII. cp. 15.). Er wird die Schlechten zu Herrschern der Welt machen, er wird Alle unter sein Joch ziehen, die er als fleischliche vorfindet, während der Teufel jetzt wohl Viele von diesen, aber nicht Alle nach sich zieht, weil viele durch kurze oder lange Reue bekehret werden (*Mor.* XV. cp. 61.). Ohne Widerstand wird er von den Seelen der Verworfenen Besitz nehmen, und gegen die Körper der Gläubigen und Erwählten, deren Seelen er nicht ergreifen kann, mit unaussprechlicher Grausamkeit wüthen (*Mor.* XXXII. cp. 15.), selbst gegen Enoch und Elias, die, bis jetzt verborgen, dann in ihrem sterblichen Leibe wiederkommen, um auch ihren Tod zu finden (*Mor.* XIV. cp. 23.). Er wird die Strafen Gottes, die Drohungen des zukünftigen Gerichtes verachten, und dadurch um so grausamer werden, er wird die Verworfenen gegen die Gerechten erregen, und die Verworfenen dadurch verführen, dass er sie zu überreden sucht, was sie gegen die Guten thun, geschehe nur aus Gehorsam gegen Gott (*Mor.* XXXIV. cp. 2.). Schon jetzt wirket er durch alle Ungerechte, die seine Glieder sind, auf verschiedene Weise, aber ohne solche Macht, was er dann allein mit der grössten Macht thun wird (*Mor.* XII. cp. 43.). Alle Ketzer, alle Verkündiger des Irrthums, alle stolze, habsüchtige, fleischlich gesinnte Menschen sind die Boten und Zeugen des Antichristes (*Mor.* XXXII. cp. 15.). Solche grosse Macht erhält der Antichrist am Ende der Welt wegen der Sünden der Völker; die durch ihn leiden, haben selber Schuld, weil sie durch ihre Sünden seiner Herrschaft dienen (*Mor.* XXV. cp. 16.). Ehe er kommt, werden die Kräfte und Tugenden der Kirche verschwinden,

gleichsam an seinem Schlepptau, weil sie freiwillig durch das Band der Sünde sich ihm ergaben, und um so freier schweifte er in der Welt umher, als Niemand frei von Schuld gefunden wurde, und keiner daher seiner Macht völlig widerstand (*Mor.* II. cp. 22.). Dennoch war aber auch in dieser Periode seine Macht beschränkt, und er selber weiss, dass er selber durch sich selbst nicht thun kann, was er will, weil er nach seinem geistigen Wesen nicht durch sich selbst besteht. Sein Wille ist immer böse, aber seine Macht niemals ungerecht, weil er durch sich selbst den Willen hat, und die Macht von Gott. Was er selber seiner Verwerflichkeit wegen thun will, das erlaubt Gott aus gerechten Gründen (*Mor.* II. cp. 10.). Durch Christus verlor der Teufel sein Recht an dem Menschen, also auch seine Macht, denn wie er mit der Sünde des Menschen im engsten Zusammenhange steht als ihr Urheber, so auch mit der Versöhnung, wie später nachgewiesen werden wird (*Mor.* I. cp. 24 u. 26. III. cp. 15 u. 16.). Nun ist seine Macht durch Gott gezügelt, dass er nicht schaden kann (*Mor.* XXXII. cp. 15.), nun kann er die Heiligen durch seine Versuchungen nicht mehr besitzen, sondern nur verfolgen. Denn da er nicht innerlich in ihnen regiert, kämpft er äusserlich gegen sie, denn Christus hat ihn aus den Herzen der Menschen vertrieben (*Mor.* XVII. cp. 32.). Jetzt nimmt er nur noch die Herzen der Ungläubigen ein. So erklärt sich die Vorstellung Gregors, dass der Teufel fortwährend wirket und wüthet, aber doch selber gebunden ist, welches letztere er in der mythilogischen Darstellung ausspricht, dass die erwählten Engel ihn jetzt in der Unterwelt verschlossen und gebunden halten zu unserem Besten, bis sie ihn einst am Ende der Welt zu unserer Bewährung wieder loslassen, und er mit aller seiner Macht gegen uns kämpft (*Mor.* IV. cp. 9.).

Denn am Ende der Welt bekommt er als der Antichrist alle seine Macht wieder. Von diesem Antichriste spricht Gregor sehr oft und viel. Er ist ein Mensch aus dem Stamme Dan (*Mor.* XXXI. cp. 24.), in welchem der Teufel völlig wohnt. Wie nehmlich der Logos die menschliche Natur annahm zu unserer Erlösung, so nimmt dann der Teufel die menschliche Natur an zu unserem Verderben. Darum heisst der Antichrist bei Gregor der *reprobus*, *perditus*, *damnatus homo*, *quem in fine mundi apostata angelus assumet* (*Mor.* XIII. cp. 10.).

letzten Gerichte beginnt, wird die sein, dass er der ewigen Vergessenheit übergeben wird (*Mor.* IV. cp. 4.); was nur als Qual gedacht werden kann, wird ihn auf ewig treffen (*Mor.* IV. cp. 5.)[1]). Er kehrt nie wieder zu seinem früheren Zustande zurück. Den Menschen, den er sich zum Genossen des Verderbens gemacht hatte, verliert er auch, und geht allein mit seinem Leibe d. h. seinen Engeln und den Verworfenen unter, während die Gnade des Erlösers viele Besessene von ihm befreit (*Mor.* IV. cp. 8.), und seine Macht wird völlig vernichtet (*Mor.* IV. cp. 9.). Er erfährt den tiefen Schmerz, dass alle seine Bemühungen, den Menschen in seine Schlinge zu ziehen, vergeblich gewesen sind; selbst unschädlich gemacht, muss er die höhere Macht Gottes anerkennen, und büsst sein frevelhaftes Beginnen mit ewigen Qualen. Dann werden die Erwählten es selber sehen, wie der Teufel mit seinen Verworfenen auf ewig in die Hölle gestossen wird (*Mor.* XXXIII. cp. 20.).

Viertes Capitel.

Die Lehre von dem anerschaffenen Zustande des Menschen

Der Mensch besteht aus Leib und Seele, d. h. aus Kraft und Schwachheit, denn nach seiner vernünftigen Seele ist er stark dazu, durch die Vernunft den Lastern zu widerstehen, nach seiner leiblichen Natur ist er schwach (*Mor.* XII. cp. 15.). Die Seele ist ein verständiger Geist mit drei Haupteigenschaften, *mens*, *anima* und *virtus*, in sich selber unbe-

---

magis reatum criminis cumulavit. Nam qui ideo cecidit, quia perverse ordine Dei esse similis voluit, eo usque perductus est, ut in Antichristum veniens videri Dei similis dedignetur, atque eum quem habere non potuit superbus aequalem, damnatus inferiorem putet. — Appetendo dudum Dei similitudinem quasi juxta Deum erigere se voluit, sed in superbiae culpa crescendo, jam se supra omne, quod Deus dicitur et collitur, extolit. *Mor.* XXIX. cp. 8.

1) *Superbiae ejus supplicia non solum omnimoda, sed etiam infinita praeparantur.* *Mor.* IV. cp. 5.

greiflich; ihrer Natur nach einfach, wirkt sie Verschiedenes im Körper. Die vernünftige Seele ist unsterblich (*Mor.* XIV. cp. 15.), sie kann wohl das selige Leben verlieren, aber nicht das *essentialiter vivere* (*Dial.* IV. cp. 45.), weil jede vernünftige Creatur nach Gottes Ebenbilde geschaffen ist, und darum nicht mehr in's Nichts zurückkehren kann. Der Körper, welcher aus den vier Elementen zusammengesetzt ist, nehmlich aus warmer, kalter, feuchter und trockner Materie (*Mor.* XXXV. cp. 16.) ist das Kleid der Seele, ihr Organ, und die körperlichen Sinne sind gleichsam die Fenster der Seele. Die menschliche Natur ist durch ihre Vernunft erhaben über Alles, was kein Leben und keine Vernunft hat (*Mor.* XXV. cp. 1.).

Von diesem unverlierbaren Wesen des Menschen ist aber der Zustand noch verschieden, in welchem der erste Mensch von Gott erschaffen war, den Gregor eine *soliditas ingenita* (*Mor.* IX. cp. 33.), ein *imago* oder *similitudo Dei* nennt (*Mor.* XXIX. cp. 10.), welcher durch die Sünde verloren ging [1]). Die Eigenschaften, welche der Mensch seiner Würde wegen als Ebenbild Gottes besass, erstreckten sich sowohl auf den Körper als auf die Seele.

Zu den physischen Eigenschaften rechnet Gregor zunächst die Unsterblichkeit des Körpers; denn wäre der Mensch Gott gehorsam geblieben, so würde er ohne Tod ins himmlische Vaterland gekommen sein. Diese Unsterblichkeit war aber nur eine relative, abhängig von dem sittlichen Zustande des Menschen (*Mor.* IV. cp. 28.) [2]), nur ein *potuit non mori*, daher Gregor

---

1) *Hominem Deus, quem ad suum similitudinem condidit, quasi quoddam suae potentiae signaculum fecit. Quod tamen ut lutum restituetur: quia licet aeterna supplicia per conversionem fugiat, in ultione tamen perpetratae superbiae, carnis morte damnatur. Ex luto quippe homo conditus et mentis acceptae ratione, similitudine divinae imaginis decoratus, elatione cordis intumescens, quod de infimis formatus esset, oblitus est. Unde mira conditoris justitia actum est, ut quia per sensum intumuit, quem rationalem accepit, rursus terra per mortem fieret, quam esse se considerare humiliter noluit, et quia peccando Dei similitudinem perdidit, moriendo vero ad limi sui materiam redit, recte dicitur: Restituetur ut lutum signaculum.* Mor. XXIX. cp. 10.

2) *Ad hoc in paradiso homo positus fuerat, ut si ad conditoris sui obedientiam vinculis caritatis adstringeret, ad coelestem Angelorum patriam quandoque sine carnis morte transiret. Sic namque immortalis est conditus, ut*

den Menschen zugleich sterblich und unsterblich erschaffen nennt; nur eine Disposition des Körpers, eine Möglichkeit: doch würde der Mensch das *non potest mori* auch bei seinem Verharren im anerschaffenen Zustande nicht auf Erden, sondern erst im Himmel erlangt haben (S. 371. N. 2.). — Mit dieser Unsterblichkeit war eine Unveränderlichkeit, eine Unabhängigkeit von den Einflüssen der Zeit verbunden. Das Leben des ersten Menschen war nicht ein Wechsel des Kindes-, Jünglings-, Mannes- und Greisenalters, kein Ab- und Zunehmen, denn solche Veränderlichkeit ist eigentlich nichts, als ein tägliches Sterben (*Mor.* IX. cp. 68.). Wäre der erste Mensch in seinem anerschaffenen Zustande geblieben, so wäre er nicht mit der Zeit fortgeeilt; erst durch die Sünde fing er an, sich mit der Zeit zu verändern (*Mor.* XXV. cp. 4.) [1]). Ebenfalls war der Mensch frei von allen Leiden und Beschwerden, von jeder Krankheit der Seele und des Leibes. Denn alle Uebel dieses Lebens, als z. B. Hunger und Durst, Kälte und Hitze, Krankheit und Leiden sind nur eine Geissel der Sünde (*Mor.* XIII. cp. 32.). Weil sein äusserer Zustand ohne Uebel war, so war seine ursprüngliche Gegend das Paradies, wie dieses es auch für die Erwählten sein wird, die aber dahin auf einem anderen Wege zurückkehren müssen (*Evang.* l. I. hom. 10.).

Zu den geistigen Eigenschaften gehörte, was das Er-

---

tamen si peccaret, et mori posset, et sic mortalis est conditus, ut si non peccaret, etiam non mori posset; atque ex merito liberi arbitrii beatitudinem illius regionis attingeret, ubi vel peccare vel mori non posset. Ubi igitur post redemtionis tempus, carnis morte interposita, electi transeunt, illic proculdubio parentes primi, si in conditionis suae statu perstitissent, etiam sine morte corporum transferri potuissent. Dormiens igitur sileret, et somno suo homo requiesceret, dum ad aeternae patriae requiem ductus, quasi secessum quendam a clamore hoc humanae infirmitatis inveniret. *Mor.* IV. cp. 28. — *Redemtor noster pro nostrae culpae debito occumbens, inferna penetrat, ut suos, qui ei inhaeserant, ad coelestia reducat. Sed quo nunc homo redemtus ascendit, illuc etiam non redemtus ascenderet, ad quod praedicatores sanctos necesse est cum magno labore pervenire.* *Mor.* IV. cp. 29.

1) *Sic primus homo conditus fuit, ut per augmenta temporum tendi posset ejus vita tantummodo non evolvi* *Mor.* IX. cp. 33. — *Fixum statum hic habere non possumus, ubi transitorii vivimus, atque hoc ipsum nostrum vivere quotidie a vita transire est. Quem videlicet lapsum primus homo ante culpam habere non potuit, quia tempora, eo stante, transibant.* *Mor.* XI. cp. 50.

kenntnissvermögen betrifft, eine reine Erkenntniss Gottes und seines Zustandes. Der Mensch war dazu geschaffen, seinen Schöpfer zu betrachten, sein Wesen in der Erkenntniss zu suchen, und in seiner Liebe zu ruhen. Erst durch die Sünde entfernte er sich von der Einwohnung des wahren Lichtes (*Mor.* VIII. cp. 18.). Dies denkt sich Gregor zunächst als eine Disposition des Geistes. Vor der Schuld konnte der Mensch Gott erkennen, wie er ist, nach der Schuld aber nicht mehr. Als eine Anlage und Bestimmung des Menschen zur reinen Gotteserkenntniss, wird dieses auch *Mor.* IX. cp. 33. betrachtet [1]), indem er sagt: der Mensch hätte Gott, der das Gute ist, sehen können, aber durch die Sünde verlor er sein geistiges Auge und wurde blind für das Göttliche. Dasselbe ergiebt sich auch, wenn er die Erkenntniss Gottes, die der Mensch in seinem anerschaffenen Zustande hatte, eine *vis contemplationis* nennt, eine *robur conditae fortitudinis*, wenn er sagt, der Mensch sei erschaffen *ad supernam lucem intuendam* u. s. w. (*Mor.* VIII. cp. 10.). Doch scheint Gregor auch zugleich einen realen Inhalt der Gotteserkenntniss bei dem ersten Menschen anzunehmen, nicht nur wenn er die geistige Erkenntniss desselben *libera contemplationis inspiracula* nennt, sondern auch, wenn er *Mor.* XI. cp. 43. sagt: *Humanum genus contemplationem lucis intimae habuit in paradiso*, wenn er behauptet, dass der Mensch im Paradiese von den Worten Gottes lebte (*Dial.* IV. cp. 1.) [2]), wenn er (*ibid.*) ebenfalls sagt, dass wir die himmlischen Dinge bezweifeln, weil wir sie nicht mit körperlichen Augen sehen. Adam aber zweifelte nicht, denn auch nach seiner Vertreibung aus dem Paradiese erinnerte er sich dessen, was er verloren hatte, weil er es gesehen hatte.

---

1) *Ad hoc homo conditus fuit, ut bonum, quod Deus est, videre potuisset: sed qui stare ad lucem noluit, fugiendo oculos amisit: quia quo per culpam coepit ad ima decurrere, eo caecitatem pertulit, ne intimum lumen videret. — Sic humanum genus in parente primo ad ima de sublimibus corruit, quod nimirum conditionis suae dignitas in rationis celsitudine quasi in aeris libertate suspenderat. Mor.* IX. cp. 33.

2) *In paradiso assueverat homo verbis Dei perfrui, beatorum Angelorum spiritibus cordis munditia et celsitudine visionis interesse: sed postquam huc cecidit, ab illo quo implebatur mentis lumine recessit. Dial.* IV. cp. 1.

Was das Gefühlsvermögen betrifft, so war der Mensch voll seliger Ruhe (*Mor.* IV. cp. 28.).

Was das Willensvermögen betrifft, so hatte der Mensch vor dem Falle einen vollkommen freien Willen, *liberum arbitrium.* Da er wohl nicht sündigen konnte, aber doch mit der Möglichkeit zur Sünde erschaffen war, so ist das *liberum arbitrium* zu fassen als die Macht des Willens, zu sündigen und nicht zu sündigen. Hätte er in seinem ersten Zustande verharrt, so wäre ihm von Gott gleich den Engeln als Lohn seiner Tugend die Macht gegeben worden, nicht mehr sündigen zu können (S. 371. N. 2.). Gregor nennt den ersten Menschen bald einen *bene servus*, bald sagt er, dass er sündigen konnte, das eine aber bezieht sich auf das Vermögen, was er hatte, das andere auf den Zustand, in welchem er sich vor seinem Falle befand (*Wiggers de Greg. M. ejusque placitis anthropologicis Part.* 3. §. 2.) [1]. Das *liberum arbitrium* war also das Vermögen des Menschen, durch eigne Entscheidungen dem anerschaffenen Zustande der Reinheit und Seligkeit, in welchem der Mensch Gott dienend sich der wahren Freiheit erfreute (*qui bene liber de incorruptionis libertate gaudebat*, *Mor.* VIII. cp. 32.), zu verharren, oder freiwillig diesen Dienst zu verlassen und sich seinem Feinde, dem Teufel, zu ergeben. Bis zu dieser Entscheidung des Willens war der Mensch gut, ein *bene servus*, doch nicht durch seine Freiheit, weil dann aus dem *peccare non posse* ein *non posse peccare* geworden wäre, sondern durch seinen anerschaffenen Zustand (*Reg. Past.* p. 3. cp. 28.). Rein und gut war der Mensch erschaffen, er bedurfte nicht so vieler Tugenden, als wir jetzt nöthig haben, z. B. der Geduld, der mühsamen Belehrung, der Geisselung des Körpers, des beständigen Gebetes, des Bekenntnisses der Sünden, der Vergiessung der Thränen, da diese nur ein Präservativ und Palliativ der Sünde und durch dieselbe erst nothwendig geworden sind, während der Mensch damals seinen Feind von aussen

---

1) *Quietis silentium homo conditus habuit, quum contra hostem suum liberum voluntatis arbitrium accepit. Cui quia sua sponte succubuit, mox de se quod contra se perstreperet, invenit, mox in certamine infirmitatis tumultus reperit, et quamvis in pace silentii ab auctore fuerat conditus, hosti tamen sponte substratus, clamores de pugna toleravit. Mor.* IV. cp. 28.

hatte, und ihn durch seinen freien Willen ohne Schwierigkeit hätte besiegen können. Ihm hätte die Erstrebung und Ausübung des Guten keine Schwierigkeiten gemacht, während wir mit der in uns wohnenden Sünde kämpfen müssen (*Mor.* XXXV. cp. 17.). Sein Zustand war eine *justitia* und *innocentia* (*Mor.* III. cp. 14. XII. cp. 6.)

Trotz der hohen Eigenschaften, die Gregor dem ersten Menschen vor seinem Falle zuschreibt, hatte Adam doch in seinem Wesen als Creatur etwas Veränderliches und Hinfälliges, dass die Sünde leichter machte. Ja da er einen Körper hatte, und diese fleischliche Natur des Menschen auch vor dem Falle eine angeborne Schwachheit besass, aus der die Sünde Nahrung zieht, so ward es ihm schwerer, den Angriffen des Teufels zu widerstehen, weshalb auch Gott aus Mitleid wegen dieser anerschaffenen Schwachheit den Menschen erlöset, während er es bei den Engeln nicht thut (*Mor.* IV. cp. 3. S. 363 N. 1.). Wegen seiner Verbindung mit dem aus Staub erschaffenen Körper des Menschen war auch der Geist auf eine gewisse Weise mit der Schwachheit verbunden (*Mor.* IX. cp. 49.) [1]). Doch stand die Schwachheit des Fleisches in keinem Widerstreite mit den höheren Kräften, in dem Menschen fand das richtige, normale Verhältniss der höheren herrschenden und der niederen dienenden Kräfte Statt; es war kein Kampf des Geistes mit dem Fleische. Dieses war jenem unterworfen, der Mensch war frei von allen fleischlichen Begierden und Störungen der Seele. Er führte deshalb ein ruhiges Leben, empfand keine Anfechtung des Fleisches, und hatte nichts von der Schwachheit zu ertragen (*Mor.* IV. cp. 28.) [2]). Wir haben uns also zu denken, dass der Mensch

---

1) *Quasi per studium de terra plasmatur, et inspiratione conditoris in virtute spiritus vitalis erigitur, ut scilicet non per jussionis vocem, sed per dignitatem operationis existeret, qui ad conditoris imaginem fiebat. — Sed haec eadem nostra dignitas fulget per imaginem et longe distat a beatitudinis perfectione per carnem: quia dum spiritus miscetur pulveri, quodam modo connectitur infirmitati.* Mor. IX. cp. 49.

2) *Ipsa carnis suggestio quidam clamor est contra quietem mentis, quam ante transgressionem homo non sensit, quia nimirum quod de infirmitate posset tolerare, non habuit.* Mor. IV. cp. 28. — *Homo, qui si praeceptum servare voluisset, etiam carne spiritalis futurus erat.* Mor. V. cp. 34. — *Quietus homo possidere carnem potuit, si bene ab auctore conditus possideri*

freilich mit Schwachheit des Fleisches, die auch auf den Geist influirte, erschaffen war, dennoch aber, da die Kräfte des Menschen im rechten Verhältniss standen, dieses keinen nachtheiligen Einfluss ausübte. Der Mensch fühlte die Schwachheit nicht, doch lag in ihr der Anknüpfungspunkt zur Sünde, wenn er durch verkehrte Anwendung seines freien Willens die Schwachheit des Fleisches zum herrschenden Principe machte. Diese angeborne Schwachheit scheint nach Gregor in dem Weibe grösser gewesen zu sein als in dem Manne, wenigstens führt er als Grund unserer Schwachheit an, dass wir vom Weibe, d. h. der Schwachheit, geboren sind. Doch geht hieraus allerdings nicht deutlich hervor, ob diese Schwachheit der Eva angeboren, oder erst eine Folge ihres Falles war. Selbst ein Anklang an die später ausgebildete Lehre vom *donum superadditum* scheint sich bei Gregor zu finden, wenn er sagt, dass sich der Mensch über die *corruptibilitas* des Körpers erheben konnte durch die Gnade Gottes, die ihm gegeben war (*Mor.* XII. cp. 15.) [1]), wenn er die Würde der Ebenbildlichkeit Gottes von dem Wesen des Menschen ganz trennt, und diesem Schwachheit nach Leib und Seele zuschreibt (*Mor.* IX. cp. 49.).

Der erste Mensch lebte in dem Paradiese, welches seinen seligen Zustand in Folge seiner Gotteserkenntniss und seiner Herzensreinheit bezeichnet. Hier sollte der Mensch aber erst geprüft werden, ob er in seinem anerschaffenen Zustande verharren wollte. In dem Paradiese war kein böser Baum, den Gott zu berühren untersagte. Der Mensch musste aber auch von dem guten abgehalten werden, damit er durch das *meritum* des Gehorsams besser wachse; denn dann wäre sein Thun um so wahrhafter eine Tugend gewesen, wenn er, indem er sich auch des guten enthielt, in Demuth seinem Schöpfer sich unter-

---

voluisset. Mor. VIII. cp. 6. Dass in dem anerschaffenen Zustande der Mensch wohl körperliche Gefühle, aber keine Begierden hatte, wird weiter gezeigt 1 *Reg.* l. VI. cp. 3. *Ante peccatum primi hominis nulla membris libido inerat. Erat quippe sensus carnis, sed turpis ac libidinosus non erat, quia statim ut ad culpam cecidit, pruritum membrorum sensit: quia obedientem motum carnis habere non potuit, quando ipse Deo inobediens fuit.*

1) *Humana natura, eo ipso quod creatura est, in semetipsa habet sub se defluere: sed a conditore suo homo accepit, ut et super se contemplatione rapiatur, et in se ipso in corruptione teneatur. Mor.* XII. cp. 15.

worfen zeigte. Gregor denkt sich den anerschaffenen Zustand des Menschen nicht als einen vollkommenen, da er ein Werden und Zunehmen annimmt. Ob er sich dieses aber so vorgestellt habe, dass durch die einmalige Entscheidung des Willens, wenn dieser dem Teufel widerstanden hätte, gleich jener Zustand des *non potuit peccare* erfolgt wäre, gleichwie bei den Engeln, bei denen jede Veränderlichkeit ausgeschlossen ist, oder anders, darüber fehlen die näheren Bestimmungen. Er hält es für bedeutungsvoll, dass es heisst: von allen Bäumen des Paradieses dürft ihr essen, aber den Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen berühret nicht. Der den Unterworfenen von Einem Guten abhalten wollte, musste Vieles einräumen, damit nicht der Geist des Gehorchenden gänzlich untergegangen wäre, wenn er nichts Gutes geniessen durfte. Darum also erlaubte Gott dem Menschen von den Bäumen des Paradieses zu essen, damit er, während er ihn von dem Einen abhalten wollte, den Menschen, den er nicht vernichten, sondern höher führen wollte, um so leichter dazu bewege (*Mor.* XXXV. cp. 14.).

Fünftes Capitel.

Die Lehre von der Sünde.

Alle Sünde des Menschen rühret von einer Wurzel her, dem Sündenfalle des ersten Menschen. Diesen nimmt Gregor buchstäblich so, wie die Genesis ihn darstellt. Zu demselben wirkten der Teufel und der Mensch zusammen. Aus Neid über des Menschen Glück (*Mor.* XXX. cp. 1.) versuchte der Teufel in der Gestalt der Schlange durch listige Ueberredung die ersten Menschen, und betrog sie durch die Hoffnung, dass sie durch den Genuss der verbotenen Frucht Gott ähnlich werden könnten, um durch die Vorspiegelung eines Gutes, das er nicht geben konnte, dem Menschen die Unsterblichkeit zu nehmen, die er

hatte (*Mor*. IV. cp. 9.). Auf dreifache Weise versuchte er die ersten Menschen, nehmlich *gulâ*, indem er den verbotenen Baum zeigte, *vanâ gloriâ*, da er sprach: ihr werdet wie Gott sein, und *avaritiâ*, das Gute und das Böse erkennend (*Evang*. l. I. hom. 16.). Auf dieselbe vierfache Weise, wie er es noch bei jedem Menschen thut, griff der alte Feind die Unschuld der ersten Menschen an, durch *suggestio*, *delectatio*, *consensus* und *defensionis audacia*. Denn die Schlange überredete, Eva bekam Lust, Adam stimmte mit ein, und wollte nachher auf die Frage Gottes seine Schuld mit grosser Kühnheit entschuldigen (*Mor*. IV. cp. 27.). Freilich ging so die Sünde aus von einer Nachstellung und Täuschung des Teufels (*Mor*. XXXIII. cp. 25.) [1]), aber doch war Adams Sünde eine freiwillige, weil er durch sein *liberum arbitrium* dem Teufel hätte widerstehen können und sollen, aber seine Zustimmung gab, indem er das Versprechen des Teufels für wahr hielt (*Mor*. 3. cp. 14.) [2]). Diese Zustimmung seines freien Willens geschah aus Stolz und Hochmuth, indem er Gott ähnlich sein wollte, aber nicht durch Gerechtigkeit, sondern durch Macht (*Mor*. XIX. cp. 1 u. 8.) [3]) so dass der Grund

1) *Quum nosmetipsos inspicimus bene conditos, sed ad persuasionem diabolicam pestifera consensione deceptos, in nobismetipsis attendimus aliud esse, quod fecimus, aliud quod facti sumus; conditione nos integros, sed culpa vitiatos.* *Mor*. XXIII. cp. 21. — *Adam intentionem persuasionis illius (diaboli) caute pensare neglexit, divinitatem quippe se per illum accipere credidit, et immortalitatem amisit.* *Mor*. XXXIII. cp. 25.

2) *Quum primus homo per Satan a Domino motus est, tunc est Dominus in homine secundo motus. Nisi enim Adam primum per voluntarium vitium in animae mortem traxisset Satan u. s. w.* *Mor*. III. cp. 14. — *Diabolus in illa nos parentis primi radice supplantans sub captivitate sua quasi juste tenuit hominem, qui libero arbitrio conditus, ei injusta suadenti consensit. Ad vitam namque conditus in libertate propriae voluntatis, sponte sua factus est debitor mortis.* *Mor*. XVII. cp. 30.

3) *Idcirco uterque (Angelus et homo) cecidit, quia esse Deo similis non per justitiam, sed per potentiam concupivit.* *Mor*. XXIX. cp. 8. — *Tunc sibi contrarium Deus hominem posuit, quum homo peccando Deum dereliquit. Serpentis persuasionibus captus hostis ejus exstitit, cujus praecepta contemsit. Justus vero conditor hunc sibi contrarium posuit, quia inimicum ex elatione deputavit. Sed haec ipsa contrarietas culpae facta est homini pondus poenae: ut corruptioni suae male liber serviat, qui bene servus de incorruptionis libertate gaudebat. — Ad infirmitatis jugum superbiendo pervenit, et cervicem cordis erigendo supposuit, quia qui subesse divinis jussionibus noluit, sub suis se necessitatibus stravit.* *Mor*. VIII. cp. 32.

der Sünde bei den Engeln und bei den Menschen gleich ist, wiewohl der Fall des Menschen nicht so gross ist als derjenige der Engel, weil jener durch fremde Bosheit zum Falle gebracht wurde. Durch diesen Sündenfall verliess der Mensch Gott, wurde sein Feind, fiel aus dem Stande der Unschuld (*Evang.* l. II. hom. 31.)[1]) und verlor das Ebenbild Gottes, starb unmittelbar nach der Sünde an seiner Seele, indem er die Seligkeit verlor (lib. VII. epist. 34.), wurde der Herrschaft des Körpers unterworfen, und verlor dessen Frieden und Unsterblichkeit (*Mor.* IX. cp. 5.)[2]). Durch seine Unterwerfung unter den Teufel bekam dieser ein Recht über den Menschen (*Mor.* II. cp. 22.). Weil Adam durch seinen Willen aus dem anerschaffenen Zustande fiel und sich die Schuld zuzog, fiel er aus der Liebe zum Schöpfer in Eigenliebe, und verlor mit der Liebe zu Gott seinen rechten Haltpunkt; der Veränderlichkeit hingegeben, wurde er auch mit sich selber uneins (*Mor.* VIII. cp. 10.). Er wurde aus dem Paradiese vertrieben, und obgleich er nachher durch die Busse zum Leben zurückkehrte, konnte er doch nicht den Folgen seines Falles entgehen. Der Sündenfall des ersten Menschen hatte aber nicht nur traurige Folgen für ihn selbst, sondern auch für das ganze folgende Menschengeschlecht, welches in Adam sündigte, und durch ihn zur Strafe des Todes und des Verderbens verdammt wurde.

Die nächste Folge des Sündenfalles für die Menschen war die Sünde. Sünde ist Alles, was in Gedanken, Worten oder Werken wider das göttliche Gebot streitet. Gregor unterscheidet zwischen *peccatum* und *delictum*, ersteres die That, letzteres das Denken und Wollen (*Ezech.* l. II. hom. 9.)[3]), er unter-

---

1) *Humana natura in culpam propria sponte lapsa, neque fructum servat operationis, neque statum rectitudinis. Ad peccatum quippe ex voluntate corruens, quia fructum obedientiae ferre noluit, statum rectitudinis amisit. Quae ad Dei similitudinem condita, dum in sua dignitate non persitit, quod plantata vel creata fuerat, servare contemsit. Evang.* II. hom. 31.

2) *Primus humani generis parens, quia auctoris praeceptis restitit, carnis contumeliam sensit, et quia subesse conditori per obedientiam noluit, sub semetipso prostratus et pacem corporis protinus amisit. Mor.* IX. cp. 5.

3) *Peccatum est mala facere, delictum vero est bona relinquere, quae summopere sunt tenenda. Vel certe peccatum in opere est, delictum in cogitatione. Ezech.* I. II. hom. 9.

scheidet ferner zwischen *peccatum* und *crimen*. Jedes *crimen* ist ein *peccatum*, aber nicht umgekehrt. Niemand kann sein *sine peccato*, wohl aber sind Viele *sine crimine*, nach Tit. 1, 6. I Joh. 1, 8. Die *peccata* beflecken nur die Seele, aber die *crimina* tödten sie. Ein solches *crimen* ist die *luxuria*, die alle guten Werke unnütz macht, ja bei der die guten Werke scheinbar sind (*Mor.* XXI. cp. 12.) [1]. Gregor nennt sie *malum corruptionis*, *corruptio carnis*, *voluptas corporis*, die fleischlich böse Lust, die Uebertreterin des sechsten Gebotes in Gedanken und Werken, die freilich ihren Sitz im Körper hat (*delectatio carnis in lumbis est*), aber entweder als *luxuria carnis*, d. h. Uebertreten der Keuschheit, oder als *luxuria cordis*, nehmlich fleischliches Rühmen der Keuschheit, sich zeigt. Ferner unterscheidet Gregor das *peccatum* von der *iniquitas*, letztere ist immer zugleich ein *scelus* oder *crimen* und beständig eine Thatsünde, während ersteres oft bloss in Gedanken sein kann (*Mor.* XI. cp. 42.). Eine *iniquitas* ist es z. B. Gottes Gnade zu verachten und sich die Kräfte zum guten Werke anzumassen. Das *peccatum* stammt aus der Schwachheit, und verliert die Hoffnung nie, weil es von dem höchsten Richter Verzeihung sucht. Dagegen die *iniquitas*, die Anmassung eigener Tugend, bleibt um so mehr in der Verzweiflung, je ferner sie von der Demuth ist. Denn der *iniquus* eilet nicht, die Hülfe anzunehmen die Gott anbietet, daher er um so tiefer fällt und untergeht, je weniger er es wissen will, dass er ein Sünder ist (*Mor.* XXII. cp. 10.). Auch unterscheidet sich das *peccatum* von *impietas*, denn bei dem ersteren kann der Glaube sein, bei der letzteren aber nicht [2]), weil ihr Wesen in

1) *Reatus hujus facinoris* (*luxuriae*) *non solum usque ad inquinationem maculat, sed usque ad perditionem vorat. Quamlibet alia fuerint bona opera, si luxuriae scelus non abluitur, immensitate hujus criminis obruuntur. — Nulla ante omnipotentis Dei oculos justitiae pietatisque sunt opera, quae corruptionis contagio monstrantur immunda. Quid enim prodest, si pie quisquam necessitati compatitur proximi, quando impie semetipsum destruit habitationem Dei? Si ergo per cordis munditiam libidinis flamma non exstinguitur, incassum quaelibet virtutes oriuntur. Deut.* 32, 22. *Libido carnem atque per hanc omnia bene acta consumit. — Si corruptionis malo non resistitur, et illa proculdubio pereunt, quae bona videbantur. Mor.* XXI. cp. 12.

2) *Peccator in fide pius est, impius vero, qui a religionis pietate sepa-*

dem Unglauben besteht, der sich zeigt entweder in einer Verwerfung des religiösen Glaubens oder in dem Widerspruche des Handelns mit dem Glauben. Endlich ist auch ein Unterschied zwischen *iniquus* und *impius*, ersterer kann den Glauben haben, aber durch schlechte Werke ist er im Widerspruch mit der Gerechtigkeit, letzterer dagegen ist der Ungläubige [1]). Es ist also nicht jede Sünde *crimen*, *iniquitas*, *impietas*, die ohne Verzeihung sind. Obgleich jede Sünde Gottes Zorn erregt und ohne Entschuldigung ist, so ist doch ein grosser Unterschied zwischen Schwachheits- und Bosheitssünden (*Ezech.* l. II. hom. 9.), vergebbaren und unvergebbaren Sünden. Letztere sind die Todsünden, nehmlich solche, die nicht vor dem Ende dieses Lebens durch Reue und Besserung gereiniget werden, denn die Sünde, die hier nicht gebessert ist, wird Gottes Verzeihung vergeblich in Anspruch nehmen (*Mor.* XXVI. cp. 48.). Die Sünde selber ist nicht durch ihre eigene Natur vorhanden, sondern kann nur an etwas Gutem sein. Gregor nennt sie darum grundlos und sagt, dass sie kein eigenes Recht zu existiren hat (*Mor.* XXVI. cp. 27.) [2]). Damit meint Gregor aber nicht, dass das Böse nur etwas Negatives sei, sondern vielmehr, dass es nichts ursprünglich von Gott Geschaffenes und Gewolltes ist (*Mor.* III. cp. 9.), nur als ein Accidenz zu dem Menschen hinzugekommen, ohne zu seinem Wesen zu gehören.

Zu jeder Sünde kommen zwei Kräfte zusammen, der alte Feind, welcher einbläset und versucht, und die Entscheidung des freien Willens, welcher einstimmt [3]). Darum wird der Teufel

---

ratur. *Mor.* XXV. cp. 10. — *Eos impios vocat, qui aut a fidei pietate disjuncti sunt, aut in hoc, quod fideliter credunt, pravis sibi moribus contradicunt.* *Mor.* XXVI. cp. 27.

1) *Impius pro infideli ponitur i. e. a pietate religionis alienus. Iniquus vero dicitur, qui pravitate operis ab aequitate discordat, vel si fortasse Christianae fidei nomen portat.* *Mor.* XVIII. cp. 6.

2) *Omne peccatum fundamentum non habet, quia non ex propria natura subsistit. Malum quippe sine substantia est. Quod tamen utcunque sit, in boni natura coalescit. — Peccati inquinatio subsistendi jus non habet proprium.* *Mor.* XXVI. cp. 37. — *Neque mala, quae nulla sua natura subsistunt, a Domino creantur.* *Mor.* III. cp. 9.

3) *Qui ad mala quaeque opera et ab antiquo hoste trahitur, et tamen suo libero arbitrio in eorum desideriis obligatur, de vagina sua eductus et*

auch der Urheber der Sünde genannt (*Evang.* l. I. hom. 16.). Die Ursache aber, woraus die Zustimmung des Willens hervorgeht, liegt in zweierlei, in der *luxuria* und der *elatio* oder *superbia*, die beide mit einander verbunden sind (*Mor.* XXVI. cp. 17.) [1]); sie machen uns zum Gliede des Teufels. An einer andern Stelle nennt Gregor die *superbia* und *gloria inanis* die beiden Hauptlaster, die mit jeder Sünde verbunden sind (*Mor.* XIV. cp. 53.). Aus den fleischlichen Lüsten gehen die Sünden hervor (*Mor.* XXVIII. cp. 19.); sie zerstreuen unsere Gedanken durch Versuchungen, auch wenn wir nach vollbrachten Sünden bekehrt werden wollen, bringen sie die Bilder unserer Sünden vor unser Herz, verwirren uns und halten uns ab von der Bitte um Hülfe (*Evang.* l. I. hom. 2.). Diese Lüste des Fleisches bedecken sich oft mit dem Gewande des Geistes: doch ist die Schuld am schwersten, wenn sie Tugenden nachahmt, da offene Vergehen zur Reue, jene aber zur Selbsterhebung führen (*Ezech.* l. I. hom. 4.). Die eigentliche tiefste Wurzel alles Uebels ist aber der Stolz. Seine nächsten Sprösslinge sind die sieben Hauptlaster, die unmittelbar aus ihm hervorgehen, nehmlich *inanis gloria*, *invidia*, *ira*, *tristitia*, *avaratia*, *ventris ingluvies* und *luxuria*, weshalb auch der Erlöser, um

---

egrediens dicitur, quoniam hoc quod ex prava cogitatione exit ad pessimam operationem, et illius est spiritus, qui suggessit, et ejus nequitiae, qui ex propria voluntate consensit. *Mor.* XV. cp. 26. — *Antiquus hostis, quia nos ad culpam sine nostra voluntate non rapit, nequaquam lumbos nostros vulnerare, sed convulnerare dicitur, quia hoc, quod nobis ille male suggerit, nos sequentes ex voluntate propria implemus, quasi cum ipso nos pariter vulneramus, quia ad perpetrandum malum ex libero simul arbitrio ducimur.* *Mor.* XIII. cp. 16.

1) *Si plerumque virus libidinis de radice nascitur elationis, tunc caro vicit, cum spiritus latenter intumuit; jam tunc anima per originem culpae in petulantiam jumentorum cecidit, cum efferendo se more volucrum, ultra quam debuit, evolavit. Hinc est enim, quod longa continentia repente solvitur, hinc quod plerumque et usque ad senium virginitas servata vitiatur. Quia enim negligitur humilitas cordis, rectus judex despicit etiam integritatem corporis, et quandoque per apertum malum reprobos annuntiat, quos dudum reprobos in occulto tolerabat. Nam qui diu servatum bonum subito perdidit, apud semetipsum intus aliud malum tenuit, ex quo aliud subito erupit, per quod ab omnipotente Deo etiam tunc alienus exsitit, quando se ei per munditiam corporis inhaerere monstravit.* *Mor.* XXVI. cp. 17.

uns davon zu befreien, mit dem Geiste der siebenfachen Gnade erfüllen kann. Jedes einzelne dieser Laster führt wieder gleichsam ein ganzes Heer gegen uns. Aus dem nichtigen Ruhme entspringt Ungehorsam, Prahlerei, Heuchelei, Streit, Trotz, Zwietracht, Neuerungssucht; aus dem Neide Hass, Ohrenbläserei, Verkleinerungssucht, Schadenfreude, Betrübniss über das Glück des Nächsten; aus dem Zorne Zanksucht, Aufgeblasenheit, Schmähsucht, Geschrei, Unwille, Blasphemie; aus der Traurigkeit Bosheit, Groll, Kleinmuth, Verzweiflung, Stumpfsinn gegen die Gebote, Umherschweifen des Geistes im Unerlaubten; aus der Habsucht Verrath, Betrug, Täuschung, Meineid, Unruhe, Gewaltthat, Verhärtung des Herzens gegen Mitleid; aus der Völlerei (*ventris ingluvies*) thörichte Freude, Possen, Unreinigkeit, Geschwätzigkeit, Stumpfheit gegen das Geistige; aus der Schwelgerei geistige Blindheit, Unbedachtsamkeit, Unbeständigkeit, Uebereilung, Eigenliebe, Hass gegen Gott, Liebe zur Welt, Schrecken oder Verzweiflung an der Zukunft. Von diesen sieben Hauptlastern sind fünf geistige und zwei fleischliche (*Mor.* XXXI cp. 45). Doch jedes derselben so mit dem andern verwandt, dass das eine immer aus dem andern entsteht. Denn die erste Frucht des Stolzes, der nichtige Ruhm, erzeugt bald den Neid, weil der, welcher die Macht eines leeren Namens sucht, nicht will, dass ein anderer ihn erlangen soll. Der Neid erzeugt den Zorn, weil die Ruhe der Seele verloren geht, wenn diese durch den Neid verwundet wird. Aus dem Zorne geht die Traurigkeit hervor, weil die beunruhigte Seele nichts als Trauer empfindet. Aus der Traurigkeit entwickelt sich die Habsucht, denn das Gut der Freude, das man in sich durch den verwirrten Zustand innerlich verloren hat, sucht man zu seinem Troste ausser sich, und sehnt sich um so mehr darnach, äussere Güter zu erlangen, je weniger innere Freude man hat. Von den fleischlichen Lastern entspringt die Schwelgerei aus der Völlerei, weil die Wollust durch ungeordnete Sorge für den Leib genährt wird (*Mor.* XXXI. cp. 45.).

Wegen der beiden Hauptquellen der Sünde setzt Gregor den Sitz der Sünde sowohl in die Seele als in den Körper; in die Seele, weil Adam selber an der Seele gestorben ist und wir durch ihn (lib. VI. epist. 14. VII. epist. 34.), in den Körper, denn das Fleisch, welches bei Gregor bald die leibliche Natur

des Menschen, bald die fleischlichen Begierden bedeutet, kämpft wider den Geist; der Mensch empfindet in sich *carnis contumeliam* [1]). Nach dem Gesagten erhellt, wie Gregor *Mor.* IV. cp. 27. sagen kann, dass vier Dinge zur Vollbringung der Sünde zusammenwirken, Teufel, Fleisch, Seele und Hochmuth. Auf vierfache Weise wird zunächst die Sünde im Herzen begangen, durch den Teufel erfolgt die *suggestio*, durch das Fleisch die *delectatio*, durch den Geist der *consensus* und durch den Hochmuth die *defensionis audacia;* denn allgemeine Sünde des menschlichen Geschlechtes ist es, heimlich zu sündigen, das Begangene zu leugnen und das Ueberführte durch Vertheidigung zu vermehren (*Ezech.* l. II. hom. 9.). Auf dieselbe vierfache Weise wird die Sünde auch im Werke vollbracht, zuerst wird sie heimlich und verborgen begangen, dann auch mit Bewusstsein der Schuld vor den Augen der Menschen, darauf wird sie Gewohnheit, und zuletzt durch die Verführung einer falschen Hoffnung oder durch die Hartnäckigkeit einer elenden Verzweiflung genährt. In den Antworten auf die Fragen des Augustin (lib. IX. epist. 64. interrog. 11.) werden bloss *suggestio*, *delectatio* und *consensus* genannt, erstere durch den Teufel, die zweite durch das Fleisch und die dritte durch den Geist. Wo bloss die *suggestio* ist, ist noch keine Sünde, aber in ihr liegt das *semen peccati*, in der *delectatio* das *nutrimentum*, und in dem *consensus* die *perfectio.* Ebenfalls geschieht die Sünde in Gedanken, Worten und Werken. Jede Sünde findet nach der Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit ihre Strafe, und zwar ist das Mass der Schuld auch das Mass der Strafe. Die Strafen haben zwar zunächst den Zweck, die Menschen zu bessern, doch sind sie auch eine thätige Aeusserung des Missfallens Gottes an der Sünde, eine nothwendige Reaction der sittlichen Weltordnung (*Mor.* XXXIV. cp. 19. *Dial.* IV. cp. 44.). Solche Strafe der Sünde ist das Uebel. Wer auf Erden aber Strafe erleidet, ist dadurch noch nicht sicher, dass er von den ewigen Strafen befreit ist, denn bloss diejenigen werden durch die gegenwärtigen Strafen von den ewigen befreit, die dadurch geändert sind, im anderen Falle wird die Strafe die Ursache der

1) *Corpus, quod corrumpitur, aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem. Mor.* XVIII. cp. 44.

Strafe. Auch die Sünde ist nicht nur die Mutter einer folgenden Sünde, sondern auch eine Strafe der Sünde. Je mehr der Mensch sündiget, um so tiefer stürzt er aus seinem anerschaffenen Wesen; der mit dem Bilde Gottes anfing, endet gleichsam als ein Thier (*Mor.* VII. cp. 28.). Die Blindheit und Unwissenheit ist sowohl eine Strafe und Folge als auch eine Ursache der Sünde. Der Mensch kann die Sünde nicht verlassen, ehe er von der freiwillig übernommenen Blindheit des Geistes befreiet wird; zuerst nehmlich wird der Mensch blind im Geiste, und dann übergiebt er sich der bösen Lust (*Mor.* IV. cp. 13.).

Jede Sünde ist nur eine Aeusserung des sündhaften Zustandes, in welchem sich das ganze menschliche Geschlecht, mit alleiniger Ausnahme von Christo, seit und durch Adams Fall befindet, als eine Strafe der Sünde Adams; denn, wie bereits erwähnt, ist die Sünde nicht nur Ursache, sondern auch Strafe der Sünde [1]). Diese allgemeine Sünde der Menschheit, die sie als Strafe der Adamitischen Schuld vermöge des äussern und innern Zusammenhanges, in welchem alle Menschen mit ihrem Stammvater stehen, von der Geburt an von den Voreltern überkommen hat, ist die Erbsünde, das *peccatum originale*, von Gregor auch *originalis culpa*, *noxa originalis*, *culpa tradux*, *culpa nobis insita naturalis*, *macula culpae nostrae*, *poena corruptionis* (l. IX. epist. 52.) genannt. Gregor fasst seine Ansicht darüber zusammen *Mor.* IV. cp. 24. [2]), wo folgende Punkte enthalten sind:

---

1) *Peccatum est per se ipsum, poena vero peccati est, quia culpam voracitatis auxit, causa autem peccati est, quia subsequens etiam homicidium genuit. Unum ergo idemque peccatum est et poena praecedentis et causa culpae subsequentis, quia et transacta dum exaggerat, damnat, et adhuc sequentia, quae damnari debeant, seminat. Mor.* XXV. cp. 9.

2) *Nox quippe illa, videlicet consensus ad culpam, quae ad nos primi parentis est excessu propagata, mentis nostrae oculum tanta obscuritate perculit, ut in hujus vitae exilio caecitatis suae tenebris pressus, quantalibet vi aeternitatis lumen intenderit, penetrare non possit. Post poenam namque damnati peccatores nascimur, atque ad hanc vitam cum mortis nostrae merito venimus, et cum ad supernae lucis radium aciem mentis erigimus, ipsa infirmitatis nostrae obscuritate caligamus. Et quidem multi in hac infirmitate carnis tanta virtute roborati sunt, ut resplendere mundo quasi stellae potuissent. Multi in tenebris vitae praesentis, dum superiora de se exempla exhibent, astrorum more nobis desuper lucent; sed quantalibet coruscatione operis fulgeant, quan-*

1) Die Sünde ist fortgepflanzt durch die Schuld der ersten Menschen;

2) von unserer Seite findet ein *consensus* zu dieser Schuld statt;

3) durch sie ist das Leben auf Erden ein Exil geworden, weil wir aus der uns eigenthümlichen Wohnung des Paradieses vertrieben sind.

4) Wir werden nun alle als verdammte Sünder geboren,

5) was eine Strafe der Sünde Adams ist,

6) in Folge deren wir auch den Tod erleiden müssen,

7) den wir als ein *meritum* vermöge unserer Zusammengehörigkeit mit Adam, weshalb seine Schuld uns zugerechnet werden kann, in dieses Leben mitbringen.

8) Wir sind schwach und finster geworden, so dass wir uns nicht, wie wir sollen, durch uns selber zum höheren Lichte erheben können.

9) Dennoch freilich ist ein Unterschied unter den Menschen, indem Einige in dieser fleischlichen Schwachheit durch ihre Tugend der Welt wie Sterne vorleuchten,

10) aber auch diese, wie sehr ihre Werke zur Nacheiferung geeignet sind, können doch, so lange sie mit dem sündlichen Fleische beschwert sind, das ewige Licht nicht sehen, wie es ist.

11) Sie fühlen auch die Finsterniss der alten Nacht, die seit Adams Falle über dem Menschengeschlechte liegt, indem sie, während sie mit ihrem Geiste sich zu dem Höchsten erheben wollen, durch das Gewicht der ersten Schuld niedergebeugt

---

tolibet se igne compunctionis accendant: nimirum constat, quia dum corruptibili adhuc carne gravati sunt, aeternum lumen, sicut est, videre nequaquam possunt. Etiam illi in contemplatione sua antiquae noctis adhuc tenebras sentiunt, de quibus nimirum constat, quod humano generi in hujus vitae caligine virtutum suarum jam radios expandant, quia etsi mente jam ad summa exiliunt, adhuc tamen in infimis primae culpae pondere gravantur. Unde fit, ut et foras exempla lucis velut astra praebeant, sed tamen intus usque ad fixae visionis certitudinem pressi noctis caligine non ascendant. Saepe autem ita mens accenditur, ut quamvis in carne sit posita, in Deum tamen omni subjugata carnali cogitatione rapiatur: nec tamen Deum sicut est conspicit, quia hanc nimirum, sicut dictum est, in carne corruptibili pondus primae damnationis premit. Mor. IV. cp. 24.

werden, so dass sie, wenn auch der Geist das Fleisch beherrschend bisweilen sich zu Gott erheben kann, doch Gott nicht erkennen, wie er ist.

Diese Erbsünde, selbst eine Strafe der Sünde Adams und für uns die Ursache unserer Sünden und Strafen, besteht in dem Verluste der Freiheit, d. h. jenes Zustandes, in welchem der Mensch frei von Sünde ist [1]. Der Mensch ist jetzt nur *male liber*, bloss frei zum Bösen, so dass er nicht von der Sünde frei sein kann. Sie ist selbst strafwürdig, und um ihretwillen ist jeder Mensch der Strafe der ewigen Verdammniss unterworfen, wenn er nicht durch die Taufe davon befreit worden ist, nehmlich von dem *reatus* der Erbsünde, während die Erbsünde selber *actu* in den Getauften bleibt. Daher werden auch die ungetauften Kinder mit ewiger Verdammniss bestraft, weil sie ihrer Zusammengehörigkeit mit Adam wegen den *reatus* der Erbsünde haben, auch wenn sie selber nicht gesündiget haben (*Mor.* IX. cp. 21 u. 34. XV. cp. 51.) [2].

1) *Nulla est libertas in culpa, quia scriptum est: ubi spiritus Dei, ibi libertas. Et plerumque perversae menti ipsa sua culpa fit poena.* *Mor.* XV. cp. 15.

2) *Nonnulli prius a praesenti luce subtrahuntur, quam ad proferenda bona malave merita activae vitae perveniant. Quos quia a culpa originis sacramenta salutis non liberant, et hic ex proprio nihil egerunt, et illic ad tormenta perveniunt. Quibus unum vulnus est corruptibiliter nasci, aliud carnaliter emori. Sed quia post mortem quoque aeterna mors sequitur, occulto iis justoque judicio etiam sine causa vulnera multiplicantur. Perpetua quippe tormenta percipiunt, et qui nihil ex propria voluntate peccaverunt. Hinc namque scriptum est: Non est mundus in conspectu ejus, nec unius diei infans super terram. Hinc per semetipsam Veritas dicit: nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. Hinc Paulus ait: Eramus natura filii irae sicut et ceteri. Qui itaque nullum proprium adjungens, ex solo originis reatu perimitur, quid iste in illo extremo examine, quamquam ad humani sensus aestimationem, nisi sine causa vulneratur? Sed tamen sub divina destrictione justum est, ut propago mortalis, velut infructuosa arbor, et in ramis servet amaritudinem, quam traxit ex radice.* Mor. IX. cp. 21. — *Salutis unda a culpa primi parentis absolvimur, sed tamen reatum ejusdem culpae diluentes, absoluti quoque adhuc carnaliter obimus.* *Mor.* IX. cp. 34. — *Peccatum originale a parentibus trahimus, et nisi per gratiam baptismatis solvamur, etiam parentum peccata portamus, quia unum adhuc videlicet cum illis sumus. — Cum ab originali culpa per baptismum liberamur, non jam parentum culpas, sed quae ipsi committimus, habemus.* *Mor.* XV. cp. 51.

Die Erbsünde ist allgemein, mit alleiniger Ausnahme vo Christo bleibt keiner frei von der Befleckung; selbst durch d Gute, was wir thun, nähern wir uns oft dem Bösen, da d Freude über das Gute Sicherheit erzeugt, und die sichergemacht Seele den beständig nothwendigen Kampf mit der Sünde ve nachlässigt (*Mor.* I. cp. 33.). Ein jeder Mensch trägt durc Adam gleich sehr Schuld und Strafe von seiner Geburt an, is in Schwachheit geboren und trägt den Feind in sich selber, de er mit Mühe bekämpft, so dass nun das ganze Leben eine Ver suchung ist [1]). Wenn er auch immer durch die Tugend abschnei det, was aus der Schwachheit stammt, so erzeugt er doch immer wieder etwas aus der Schwachheit, was die Tugend abschneiden muss. So verschieden auch die Menschen in ihrem Leben sind, so haben sie doch das mit einander gemein, dass sie durch das Verdienst der ersten Schuld gleichfalls zum Untergange des Fleisches gezogen werden (*Mor.* IX. cp. 26.). Selbst die Heiligen sind nun nicht frei von Sünden, wenigstens nicht von sündlichen Gedanken. Nun thut Jeder aus sich selbst nichts anderes als Böses (*Mor.* XXIII. cp. 52.), denn jene Ueberredung des Teufels befleckte uns von unserer Wurzel an in der Ansteckung der Schuld, daher Niemand bei Gott für die Sünder sprechen konnte, weil uns alle, die wir von derselben Masse sind, die gleiche Schuld umhüllet (*Mor.* XXIV. cp. 2.).

Woher denn diese Allgemeinheit der Sünde? In Adam hat das ganze Menschengeschlecht gesündigt, darum wurden nicht nur der erste Mensch, sondern auch alle seine Nachkommen gestraft [2]). Das ganze Menschengeschlecht bildet eine Einheit

---

1) *Quia cum culpa simul ab origine et etiam poena propagatur, inserto infirmitatis vitio nascimur: et quasi nobiscum hostem deducimus, quem cum labore superamus. Ipsa ergo hominis vita tentatio est, cui ex semetipsa nascitur, unde perimatur. Quae etsi semper ex virtute succidit, quod ex infirmitate generat: semper tamen ex infirmitate generat, quod ex virtute succidat. — Sic itaque humana vita tentatio est, ut etsi jam ab iniquitatis perpetratione compescitur, in ipsis tamen bonis operibus modo malorum memoria, modo seductionis caligine, modo intentionis suae interruptione fuscetur. Mor.* VIII. cp. 6.

2) *In illo primo homine a Deo recedente, repulsi a paradisi gaudiis, in hanc mortalis vitae aerumnam cecidimus, et quam gravem culpam serpentis suasione commisimus, poena nostrae ultionis sentimus. Huc enim lapsi, nihil*

(S. 387. N. 2), so dass Adam nur der Repräsentant der Menschheit ist; so lange wir nicht durch die Taufe und durch das Anschliessen an Christum aus dieser Gemeinschaft mit dem ersten Menschen herausgetreten sind, tragen wir wegen des gemeinsamen Bandes sämmtlich eine gemeinsame Last. Diese Einheit des Menschengeschlechtes fasst Gregor aber äusserlich als durch die Fortpflanzung entstanden; daher denn seine Ansicht, dass die Erbsünde durch die Erzeugung fortgepflanzt werde. Wäre Adam nicht gefallen, so würde er nur Erwählte erzeugt haben (*Mor.* IV. cp. 31.). Nun aber übertrug das Weib im Paradiese an den Mann die erste Ungerechtigkeit, darum kann keiner gerecht sein, der von jener geboren ist, welche die Uebertragerin der Ungerechtigkeit war (*Mor.* XII. cp. 32.). Die Ursache unserer Erbsünde liegt also in der leiblichen Abstammung von dem Weibe, dadurch geht die *infirmitas reatus primi* auf die Nachkommen über. Das ganze Menschengeschlecht ist gleichsam wie ein Baum mit Aesten und Zweigen, der seine Nahrung aus der Wurzel zieht. Da nun der Stamm des menschlichen Geschlechtes in der Wurzel verfault ist, so kann er nicht in einem blühenden Zustande verbleiben (*Mor.* XVII. cp. 15) [1]. Weil die Erbsünde, das moralische Verderben des Menschen, durch die Erzeugung fortgepflanzt wird, heisst sie auch *tradux.* Die Ursache aber, weshalb die Erbsünde durch die Erzeugung auf die Nachkommen übergehen konnte, sah Gregor theils darin,

extra Deum, nisi affligeremur, invenimus. Et quia per oculorum visum carnem secuti sumus, de ipsa carne, quam praeceptis Dei praeposuimus, flagellamur. In ipsa quotidie gemitum, in ipsa cruciatum, in ipsa interitum patimur; ut hoc nobis mira dispositione Dominus in poenam verteret, per quod fecimus culpam: nec aliunde esset interim censura supplicii, nisi unde fuerat causa peccati, ut ejus carnis amaritudine homo erudiretur ad vitam, cujus oblectatione superbiae pervenit ad mortem. Mor. XXIV. cp. 4.

1) *Nunc quia homo per mulierem culpae subditam nascitur, reatus primi infirmitas in prole propagatur. Et quia in radice putruit humani generis ramus, in conditionis suae viriditate minime subsistit. Mor.* XVII. cp. 15. — *Omnis homo ab origine jam vitiata descendit. Mor.* XIII. cp. 45. — *Nos etsi sancti efficimur, non tamen sancti nascimur: quia ipsa naturae corruptibilis conditione constringimur, ut cum Propheta dicamus: Ecce in iniquitatibus conceptus sum, et in delictis peperit me mater mea. Ille autem solus veraciter sanctus natus est, qui ut ipsam conditionem naturae corruptibilis vinceret, ex commixtione carnalis copulae non conceptus est. Mor.* XVIII. cp. 52.

wie aus dem Angeführten erhellt, dass der Mensch auf seine Nachkommen keine andern Eigenschaften übertragen konnte, als er selber hatte, theils und hauptsächlich darin, dass die *concupiscentia* bei dem Erzeugen etwas Unreines ist. Denn durch den Hochmuth verlor der Mensch Gottes Ebenbild, fiel von seiner Höhe in's Irdische herab. Dies zeigte sich in der Verderbtheit des Fleisches und dessen Lüsten. Diese Lüste erweckten zur Fortpflanzung, und weil darum der Act der Erzeugung selber ein sündlicher und unreiner geworden ist, so kann auch das Erzeugte nicht anders als unrein sein (*Mor.* XI. cp. 52. XXXII. cp. 14.) [1]. Darum hat der Mensch, der jetzt im verderbten Fleische lebet, in sich selbst die Versuchung, die er von seinem Ursprunge bekommen hat. Unsere Unreinigkeit und fleischliche Lust kommt aus unserer Empfängniss her, weil die Fleischeslust unserer Eltern die Ursache unseres Lebens ist. Aus diesem Grunde konnte allein Christus frei von der Erbsünde sein, da er ohne solche Fleischeslust und nicht von unreinem Samen geboren wurde (*Mor.* XVIII. cp. 52. *Ezech.* I. II. hom. 4.). Daher stammt auch die Ansicht von der Heiligkeit des ehelosen Lebens. Obwohl die Ehe selber keine Schuld ist, so ist doch jetzt die eheliche Vermischung nie ohne Schuld (*Lib.* XI. epist. 64.) [2].

---

1) *Homo in corruptibili carne vivens habet tentationum immunditias impressas in semetipso: quia nimirum eas traxit ab origine. Ipsa quippe praeter delectationem carnis ejus conceptio immunditia est. Ps.* 50, 7. *Hinc est ergo, quod plerumque tentatur et nolens. Hinc est, quod immunda quaedam in mente patitur, quamvis ex judicio reluctetur, quia conceptus de immunditia, dum ad munditiam tendit, hoc conatur vincere quod est. Quisquis autem occultae tentationis motus atque immunditiam cogitationis evicerit, nequaquam sibi suam munditiam tribuat, quia de immundo conceptum semine nullus facere mundum potest, nisi is qui mundus per semetipsum solus est. Mor.* XI. cp. 52. — *Postquam semel hominis spiritum superbia cepit, mox se ad corruptionem carnis extendit. Quod in ipsis quoque hominibus primis agnoscimus, qui dum perpetratam superbiam membra contegunt, patenter indicaverunt, quia postquam apud semetipsos intus arripere alta conati sunt, mox in carne foras erubescendo pertulerunt. Mor.* XXXII. cp. 14.

2) *Resp. ad interrog.* X. *ad Augustinum: Nec haec dicentes deputamus culpam esse conjugium. Sed quia ipsa licita commixtio conjugum sine voluptate carnis fieri non potest, a sacri loci ingressu abstinendum est, quia voluptas ipsa sine culpa nullatenus esse potest. Nam — de legitimo conjugio*

Bei dieser Ansicht konnte Gregor nicht ganz die Frage umgehen, woher denn die menschliche Seele, wenn auch in ihr der Sitz des Verderbens ist, und doch die Erbsünde durch die Erzeugung sich fortpflanzt? Er schwankt hier zwischen dem Traducianismus und Creatianismus, und wagt nichts Bestimmtes darüber zu entscheiden. Er selber spricht sich nur an einer Stelle über diese Frage aus, in dem freilich vielfach angefochtenen Briefe an den Secundinus (*lib.* IX. epist. 52.). Dieser hatte ihn gefragt, wenn der Körper durch die Erbsünde gefesselt wird, wie kann denn die nach dem Creatianismus von Gott gegebene Seele Theil an der Schuld haben, ehe sie durch die actuelle Sünde mit dem Körper übereinstimmt? Gregor beruft sich in seiner Antwort darauf, dass die schon von den Vätern vielfach aufgeworfene Frage über den Ursprung der Seele für unauflöslich gehalten sei. Er meint selber, dass sie von den Menschen nicht beantwortet werden könne, und findet sich durch keine von beiden aufgestellten Ansichten befriediget; denn wenn der Traducianismus richtig wäre, warum stirbt denn die Seele nicht mit dem Leibe? Ist aber der Creatianismus richtig, wie kann denn die Seele der Erbsünde unterworfen sein? [1]) Die Erklärung der Busspsalmen (*Explan. Ps.* 3. *poenit.* §. 8.) spricht sich offen für den Traducianismus aus, ist aber keine Schrift von Gregor. Gregor scheint indessen nach der Art zu schliessen, wie er sich über die Fortpflanzung der Sünde ausspricht, den Traducianismus vorauszusetzen; denn wenn nicht Gott selbst als der Urheber der Sünde betrachtet werden sollte, so konnte die nach dem Creatianismus von Gott selbst unmittelbar ausgehende Seele nicht an der Erbsünde, wie Gregor sie ableitet, theilnehmen.

---

fuerat, qui dicebat Ps. 50, 7 *etc.* l. XI. epist. 64. Darnach ist zu erklären *Mor.* XXXII. cp. 20: *Tunc solum conjuges in admixtione sine culpa sunt, cum non pro explenda libidine, sed pro suscipienda prole miscentur.*

1) *Quaesisti — si corpus originali tenetur culpa, unde anima, quae a Deo data, rea erit, quae adhuc in actuali delicto corpori non consensit? Sed hac de re dulcissima mihi tua caritas sciat, quia de origine animae inter sanctos Patres requisitio non parum versata est, sed utrum ipsa ab Adam descenderit, an certe singulis detur, incertum remansit; eamque in hac vita insolubilem fassi sunt esse quaestionem. Gravis enim est quaestio, nec valet ab homine comprehendi, quia si de Adam substantia anima cum carne nascitur, cur non etiam cum carne moritur? Si vero cum carne non nascitur, cur in ea carne, quae de Adam prolata est, obligata peccatis tenetur? L.* IX. epist. 52.

Wie die Erbsünde selber allgemein ist, so sind es auch die Folgen der Adamitischen Sünde, die sich sowohl auf den Körper als auf die Seele erstrecken. Die nächste Folge, welche die Sünde Adams für den Körper hatte, ist der leibliche für alle unvermeidliche Tod. Denn weil der Mensch die Gleichheit mit Gott erstrebte, verlor er das Geschenk der Unsterblichkeit (*Mor.* XIX. cp. 1.). Der Mensch, der zum Leben in der Freiheit des Willens erschaffen war, indem er durch sein *liberum arbitrium* sich das Leben erhalten konnte, wurde nun freiwillig ein Schuldner des Todes (*Mor.* XVII. cp. 30.). Und zwar geschah es nach einem gerechten Urtheilsspruche Gottes, dass der, welcher aus Stolz vergass, dass er aus Erde gemacht sei, wieder durch den Tod zur Erde werde (*Mor.* XXIX. cp. 10. S. 371. N. 1.). Diese Folge der Sünde wird selbst durch Christi Erlösung nicht aufgehoben. Einmal ist dem sündigenden Menschen gesagt: Du bist Erde und sollst zur Erde werden, und dieses Urtheil Gottes im Paradiese über den Tod unseres Fleisches bleibt vom Anfang des menschlichen Geschlechtes bis zum Ende der Welt unverändert. Da der Tod eine Strafe der Sünde ist, heisst der Teufel bei Gregor der *auctor mortis*, der Tod ein *meritum* und *debitum culpae*, und sterben *debitum vetustatis solvere*.

Die nächste damit verbundene Strafe war die Unterwelt, in welche selbst die Heiligen des alten Bundes hinuntersteigen mussten, bis der gekommen war, der ohne Schuld hinabstieg, um die zu befreien, welche durch die Erbschuld dort festgehalten wurden. In der Unterwelt freilich wurden die Seelen der Gerechten ohne Qual gehalten, weil sie durch eigene Handlungen keine Strafe verdienten, aber doch mussten sie wegen der *originalis culpa* in der Unterwelt sein, zu ihrem grossen Schmerze, da sie nach der Auflösung des Fleisches die Gestalt des Schöpfers noch nicht sehen konnten (*Mor.* XIII. cp. 44.)[1]. Diese

1) *Priores sancti et sustinere adversa poterant, et tamen e corporibus educti, adhuc ab inferni locis liberari non poterant, quia necdum venerat, qui illuc sine culpa descenderat, ut eos qui ibi tenebantur ex culpa, liberaret. — Et quia in ipsis quoque inferni locis justorum animae sine tormento tenebantur, ut et pro originali culpa adhuc illuc descenderent, et tamen ex propriis actibus supplicium non haberent, in inferno sibi requiem praeparaverant. Grave taedium electis fuit, post solutionem carnis adhuc speciem non videre creato-*

Idee folgert Gregor aus dem Gleichnisse von dem reichen Manne und armen Lazarus (*Mor.* IV. cp. 29.), und den Grund findet er darin, dass der Mensch, der durch sich selber fiel, nicht durch sich selbst zur Ruhe des Paradieses zurückkehren konnte, ehe der kam, welcher durch seine Incarnation uns den Weg zum Paradiese eröffnete (*Mor.* XII. 919. nol. 82.). Von dieser Folge der Erbsünde hat uns aber die Höllenfahrt des Erlösers befreit.

Wie dem Tode, so ist der Mensch durch Adams Sündenfall auch dem Wechsel der Zeit unterworfen: er muss nun mit der Zeit fortgehen und verändert sich mit ihr (*Mor.* XXV. cp. 3.). Unser Leben ist ein beständiges Sterben, wir können hier keinen festen Ruhepunkt haben, wo wir als Vergängliche leben. Durch den Fall verlor der Mensch die Unveränderlichkeit, denn da er den verliess, der unveränderlich ist, verlor er den Zustand, den er haben konnte (*Mor.* XI. cp. 50.). Diesen Zustand der Veränderlichkeit erträgt der Mensch aus Begierde nach dem Leben unaufhörlich. Er wünscht zu leben, um nicht zu enden, und eilt täglich durch die Zunahme seines Lebens zum Ende. Er erkennt die in der Zukunft als lang erscheinende Zeit erst, wenn sie schnell vergangen ist. Einst war die Erde ein Paradies des Menschen, die ihn in seiner Unveränder-

---

ris. Mor. XIII. cp. 44. — *Quia ante adventum Mediatoris Dei et hominis omnis homo, quamvis mundae probataeque vitae fuerit, ad inferni claustra descenderit, dubium non est, quoniam homo, qui per se cecidit, per se ad paradisi requiem redire non potuit, nisi veniret ille, qui suae incarnationis mysterio ejusdem nobis paradisi iter aperiret. Unde et post culpam primi hominis ad paradisi aditum romphaea flammea posita esse memoratur: quae et versatilis dicitur, pro eo quod quandoque veniret tempus, ut etiam removeri potuisset. Nec tamen ita justorum animas ad infernum dicimus descendisse, ut in locis poenalibus tenerentur.* Mor. XII. cp. 9. — *Prius autem quam Redemtor noster morte sua humani generis poenam solveret, eos etiam, qui coelestis patriae vias sectati sunt, post egressum carnis inferni claustra tenuerunt; non ut poena quasi peccatores plecteret, sed ut eos in locis remotioribus quiescentes, quia necdum intercessio Mediatoris nostri testimonium dives, qui apud inferos torquetur, in sinu Abrahae requiescentem Lazarum contemplatur. Qui profecto si adhuc in imis non essent, hos ille in tormentis positus non videret. Unde et isdem Redemtor noster pro nostrae culpae debito occumbens inferna penetrat, ut suos, qui ei inhaeserant, ad coelestia reducat. Sed quo nunc homo redemtus ascendit, illuc profecto si peccare noluisset, etiam sine redemtione pertingeret.* Mor. IV. cp. 29.

lichkeit behalten konnte, wenn er in seiner Unschuld bestehen wollte, aber nun ist sie ihm wie ein bewegtes Meer, da er selber durch seine Schuld eine veränderliche Welle ward (*Mor.* IX. cp. 33.). Die Unbeständigkeit ist durch die erste Sünde seine Natur geworden, daher er die Veränderlichkeit nicht nur äusserlich, sondern auch innerlich erträgt. Denn der Geist des Menschen wird gleichsam durch das Gewicht seiner Veränderlichkeit immer zu etwas anderem getrieben, als er ist, und wenn er nicht mit der grössten Wachsamkeit auf seinen Zustand achtet, so fällt er immer in etwas Schlechteres (*Mor.* XI. cp. 50.). Der Mensch wurde dazu erschaffen, allein nach Gott zu streben, aber diesen verliess er. Da nun Alles, was er unter Gott erstrebt, geringer ist, so genügt es ihm mit Recht nicht, weil es nicht Gott ist, und daher wird er in seinen Wünschen und Gedanken hin und hergetrieben, und seine Begierde durch nichts gesättiget (*Mor.* XXVI. cp. 24.).

Die niederen Kräfte des Fleisches standen früher in dem rechten Verhältnisse zu den höheren Kräften des Geistes, aber durch die Sünde triumphirt das Fleisch in dem Menschen. Es war ein Widerspruch in ihm entstanden, darum muss er, der in dem Frieden erschaffen war, mit seiner Schwachheit kämpfen und dadurch Unruhe erleiden. Er ist dem Fleische auch wider Willen unterthan, und fühlt in seinem Geiste darüber Schmerzen, dass das Fleisch wider den Geist kämpfet (*Mor.* IV. cp. 28.). Durch die Erhebung gegen Gott erhob sich das Fleisch gegen den Geist und beherrschte den Menschen (*Mor.* VIII. cp. 6.) [1]). Diese Schwachheit, dieses irdische Wesen wird schon durch den Namen *homo* ausgedrückt, denn *homo* ist der Mensch genannt von *humus* (*Mor.* XII. cp. 32.).

Alle körperliche Uebel sind eine Folge des sündlichen Zustandes, Schmerzen, Krankheiten, alle körperlichen Bedürfnisse, die den Menschen plagen und nur mit Mühe befriedigt werden können, Arbeit (*Mor.* VI. cp. 13.), Schlaf, der beständige Wechsel in den körperlichen Zuständen (*Mor.* XIII. cp.

---

1) *Post peccatum quasi clamans vigilat, qui contentionem carnis propriae repugnans portat. — Clamores in mente patitur, cum caro spiritui reluctatur. Mor.* IV. cp. 28. — *Cumque se contra conditionem erigere studuit, in semetipso protinus carnis contumeliam invenit. Mor.* cp. 6. S. 375. N. 2.

45.). Nur durch Beschwerden kann der Mensch andere Beschwerden vermeiden, selbst die Gesundheit ist eine Krankheit, da sie so vieler Pflege und Sorge bedarf (*Mor.* VIII. cp. 31.). In dem ersten Menschen, der von Gott abfiel, sind wir aus dem Paradiese vertrieben und in das Elend des sterblichen Lebens gefallen. Jetzt finden wir ausser Gott nichts, als was uns plagt. Weil wir durch den Blick des Auges dem Fleische gefolgt sind, so werden wir in dem Fleische selber, das wir dem Gebote Gottes vorzogen, gezüchtigt, so dass durch ein bewundernswerthes Gericht Gott uns das zur Strafe machte, wodurch wir die Schuld begangen haben (*Mor.* XXIV. cp. 4.). Alle Bedürfnisse der Menschen sind erst eine Folge der Sünde (*Mor.* VIII. cp. 32.), jetzt haben wir nichts Anderes in und um uns, als was uns plagt (*Mor.* XX. cp. 49.)[1]), so dass das gegenwärtige Leben für uns ein elendes Exil geworden ist.

Aber noch schlimmer und trauriger waren die Folgen der Adamitischen Sünde für die Seele. Der Sünde aus Strafe hingegeben, ist unsere Natur gleichsam widernatürlich geworden (*Mor.* VIII. cp. 10.). Die Sünde hat den Geist mit völliger Blindheit geschlagen, daher Gregor von einer *originalis caecitas* spricht (*Mor.* VIII. cp. 30.)[2]). Der Mensch verlor durch die Sünde das göttliche Ebenbild, durch seine Selbstsucht das höhere Licht des Schöpfers und sein Antlitz, d. h. die Kraft und den Inhalt seiner Gotteserkenntniss, weil er nach der Schuld den zu sehen fürchtet, den er früher geliebt hatte (*Mor.* XI. cp. 43.). Er verlor das Licht des Unsichtbaren, er ist nun ganz in Liebe zu dem Sichtbaren gleichsam ausgegossen, und dadurch so geblendet, dass er nichts Anderes erkennen kann, als was er

---

1) *Natura humana bene condita, sed ad infirmitatem vitio propriae voluntatis lapsa in calamitatem cecidit, quia pressa innumeris necessitatibus nihil in hac vita, nisi unde affligeretur, invenit.* Mor. 20. cp. 14. — *Si subtiliter consideretur omne, quod hic agitur, poena et miseria est. Ipsi enim corruptioni carni servire ad necessaria et concessa, miseria est: ut contra frigus vestimenta, contra famem alimenta, contra aestum frigora requirantur. Quod multa cautela custoditur salus corporis, quod etiam custodita amittitur, amissa cum gravi labore reparatur, et tamen reparata in dubio semper est: quid hoc aliud, quam mortalis vitae miseria est?* Mor. XI. cp. 49.

2) *Quia a paradisi gaudiis expulsum in hoc jam exilio natura edidit, quasi a nativitate homo sine oculis processit.* Mor. VIII. cp. 30.

mit körperlichen Augen gleichsam betastet. Durch seine Sünde ist er auch im Verstande fleischlich geworden, und denkt bloss das, was er durch körperliche Bilder zur Seele ziehen kann (*Mor.* V. cp. 34.)[1]). Wegen dieses Verlustes des höheren Lichtes, zu dem der Mensch erschaffen war, hatte er auch keine Sehnsucht mehr nach dem Himmlischen, sondern trägt nur Irdisches in seiner Seele (*Evang.* l. II. hom. 31.). Er erkennt weder Gottes Wesen noch Gottes Wege, und weiss nicht wohin er geht. Oft ist es ein Geschenk der Gnade, was er für Zorn hält, und oft der Zorn des göttlichen Gerichtes, was er für Gnade hält. Meistens fürchtet er die Versuchungen als Zorn, und wird dadurch doch vorsichtiger in der Bewahrung der Tugenden (*Mor.* IX. cp. 13.). Da er die Macht der Betrachtung, die Kraft der anerschaffenen Stärke verlor, kann er das Höhere nicht wiederfinden, auch wenn er sich erhebt es zu versuchen. Er hat wohl ein Gedächtniss dessen, was er verloren hat, er erinnert sich der Erhabenheit des Paradieses, aber er kann sich nicht losreissen von seinem Fleische und von der Schwere dieses Lebens[2]). Die geistige Blindheit bestehet noch weiter darin, dass er sein Sündenelend selbst nicht erkennen kann, sondern es erst durch seinen Erlöser kennen lernen muss (*Mor.* VII. cp. 2.)[3]), und die Last seiner Sünden erträgt, ohne

---

1) *Humana anima, primorum hominum vitio a paradisi gaudiis expulsa, lucem invisibilium perdidit, et totam se in amorem visibilium fudit, tantoque ab interna speculatione caecata est, quanto foras deformiter sparsa: unde fit, ut nulla noverit, nisi ea quae corporeis oculis, ut ita dixerim, palpando cognoscit. Homo enim, qui si praeceptum servare voluisset, etiam carne spiritalis futurus erat, peccando factus est etiam mente carnalis, ut sola cogitet, quae ad animum per imagines corporum trahit. Corpus quippe est coeli, terrae, aquarum, animalium, cunctarumque rerum visibilium, quas indesinenter intuetur, in quibusdam totam se delectata mens projicit, ab internae intelligentiae subtilitate grossescit, et qui jam erigere ad summa se non valet, in his infirma libenter jacet. Mor.* V. cp. 34.

2) *Humanum genus a paradisi gaudiis expulsum vim contemplationis perdidit, robur conditae fortitudinis amisit: cumque ad superna repetenda se erigit, fragrat quidem odore memoriae, sed digne non exerit pondus vitae. Mor.* IX. cp. 33.

3) *Homo ad contemplandum auctorem conditus, sed exigentibus meritis ab internis gaudiis dejectus, in aerumnam corruptionis ruens, caecitatem exilii sustinens, culpae suae supplicia et tolerabat et nesciebat, ita ut exilium patriam*

es zu wissen (*Mor.* IX. cp. 62.). Jedoch erstreckt sich seine Blindheit und Unwissenheit nicht auf die Erkenntniss der Sünde selbst. Denn Gott hat den Menschen als eine vernünftige Creatur erschaffen, so dass er nicht unwissend sein kann in dem, was er gethan hat. Diese Eigenschaft des Menschen ist auch nach dem Falle geblieben. Durch ein Gesetz der Natur wird er zur Erkenntniss getrieben, ob das, was er thut, recht oder schlecht ist. Wie könnte er auch seiner Handlungen wegen gerichtet werden, wenn er nicht wissen könnte, was er gethan hat! Selbst diejenigen, welche es verschmähen, durch Gottes Vorschriften belehrt zu werden, wissen, ob das, was sie thun, gut oder böse ist. Denn wüssten sie nicht, ob es gut sei, warum rühmen sie sich einiger Werke? Wüssten sie nicht, ob ihr Thun böse sei, warum vermeiden sie, dass andere Augen es bemerken? Wie die Vernunft, so bezeugt auch das Gewissen, welches sie mit Furcht erfüllt bei ihrem verdammenswerthen Thun, dass sie das Böse erkennen, was sie thun; darum Niemand sich damit entschuldigen kann, dass er die gute oder schlechte Beschaffenheit seiner Handlung nicht wissen könne (*Mor.* XXVII. cp. 25.). Doch hat das menschliche Geschlecht die Klarheit des höheren Lichtes verloren, und muss als Strafe die Finsterniss ertragen (*Evang.* l. I. hom. II. *Mor.* IX. cp. 33.).

Und wie das höhere Licht, so hat der Mensch auch durch die Sünde die Seligkeit seines anerschaffenen Zustandes verloren. Zahllose Seelenleiden sind die Folge seines sündlichen Zustandes, z. B. getäuschte Hoffnung, Schmerz, Furcht, falsche Fröhlichkeit, Liebe zum Vergänglichen, Erschütterung der Seele über den Verlust des Irdischen, die wechselnden Gefühlsstimmungen, die Unterwürfigkeit unter dem Wechsel der irdischen Dinge. Was er nicht hat, sucht er ängstlich, was er mit Mühe gesucht und gefunden hat, widert ihn an; in der Ruhe sehnt er sich nach dem Handeln und in der Beschäftigung nach der Ruhe; er liebt, was er früher verachtete, und was er früher liebte, verachtet er; er lernt das Ewige nur mit Mühe und vergisst es leicht. Er ist der tyrannischen Herrschaft des Fleisches unterworfen, und auch nach der Besiegung der Sünde pla-

---

crederet, et sic sub corruptionis pondere quasi in salutis libertate gauderet. Mor. VII. cp. 2.

get ihn das Bewusstsein der Schuld: kurz, er erträgt sich selbst als eine schwere Last; allenthalben hat er Ueberdruss und empfindet seine Schwachheit. Während er glaubte, wenn er Gott verliesse, an sich selber für seine Ruhe genug zu haben, findet er nichts als Verwirrung in sich, will sich selber fliehen, aber, da er seinen Schöpfer verlassen hat, hat er keinen Zufluchtsort mehr (*Mor*. VIII. cp. 32.). Er ist voll Unbeständigkeit und Unruhe, mit sich selber in Widerspruch, und suchet, beständig krank, wo er auch ist, immer einen anderen Ort (*Mor*. VIII. cp. 10.)[1]. Er wird nun beständig von unruhigen Gedanken und unzählbaren Sorgen geplagt wegen der verderbten Natur seines Fleisches und seiner schlechten Gewohnheit (*Mor*. XIII. cp. 45.). Er verlor mit der Liebe zum Schöpfer die Wärme seines Herzens, und wurde kalt durch seine Schlechtigkeit für Alles Himmlische (*Mor*. XI. cp. 50.). Da der Mensch Gott durch seine Sünde verliess, so ist Gott des Menschen Feind und der Mensch Gottes Feind geworden, ersteres, weil sich der Mensch durch Stolz gegen Gott erhob. Diese Schuld des Menschen ist zugleich seine Strafe, so dass der nun durch den Missbrauch seiner Freiheit seinem Verderben dienen muss, der im Dienste Gottes sich der Freiheit eines unverderbten Zustandes erfreuen konnte. Denn als er die Demuth verliess, musste er durch Hochmuth das Joch der Schwachheit tragen, und da er den göttlichen Befehlen nicht gehorchen wollte, ist er seinen Bedürfnissen unterworfen (*Mor*. VIII. cp. 32. S. 378. N. 61.).

Endlich verlor der Mensch durch die Sünde Adams seine Unschuld und Gerechtigkeit. Die Seele des Menschen ist *male dura* geworden (*Evang*. lib. II. hom. 25.). Der Mensch hat nur ein *mori in culpa*, *nudari a justitia* und *consumi a poena*. Nun wird er durch unreine Werke und unerlaubte

---

1) *In eo quod ab ingenita standi soliditate voluntatis pedem ad culpam movit, a dilectione conditoris in semetipsum protinus cecidit. Amorem veri Dei, veram scilicet stationis arcem, deserens, nec in se consistere potuit: quia lubricae mutabilitatis impulsu infra se per corruptionem proruens, etiam a semetipso dissensit. Qui nunc, quia conditionis suae soliditate non figitur, alternantis semper desiderii motu variatur, ut et quietus actionem desideret, et occupatus ad otium anhelet. — Conditoris sui contemplationem deserens, salutis suae fortitudinem perdidit, et quolibet posita (anima) semper aegra alium locum quaerit. Mor*. VIII. cp. 10.

Gedanken befleckt und aus Strafe seiner Schuld unterworfen (*Mor.* VIII. cp. 10.). Gregor nennt den Menschen darum seines unreinen Herzens wegen *abominabilis* (*Mor.* XII. cp. 34.). Selbst wenn er auch zuweilen recht handelt, so wird doch durch seine Sünde selbst sein Gutes vernichtet, denn da Gott seine Uebelthaten missfallen, so gefällt ihm auch nicht, was an ihm gut scheint (Ibid.). Nun ist der Teufel der Herr des Menschen geworden und hat ein Recht erhalten, ihn gefangen fortzuführen, weil der Mensch, mit freiem Willen geschaffen, dem beistimmte, der Unrechtes rieth. Und da der Mensch einmal dem Teufel seine Zustimmung gab, so zieht dieser ihn nun mit sich, wenn er auch widerstrebt; den er durch die Lust besiegte, den tödtet er nun beinahe mit Gewalt (*Mor.* XV. cp. 15.). Aber nicht genug, dass der Mensch böse geworden ist, er kann auch nicht anders als böse sein. Denn durch die Sünde hat der Mensch die Kraft zum Guten verloren, so dass er nicht durch sich selbst von seinem Falle sich erheben kann. Einmal ist er durch die Schuld des freien Willens gefallen, aber die Strafe dieser Schuld drückt ihn täglich tiefer nieder. Der Mensch strebt wohl, sich zur verlornen Unschuld wieder zu erheben, aber das Gewicht seines sündlichen Verdienstes beschwert ihn (*Mor.* VIII. cp. 31.) [1]). Unfreiwillig erträgt er nun die Fesseln seiner Schuld (*Mor.* IV. cp. 28.). Auf Erden kann nun kein Mensch frei von der Sünde sein, erst wenn wir diesen sterblichen Leib abgelegt haben und mit der Unsterblichkeit bekleidet sind, können wir solche Freiheit erlangen (*Mor.* VIII. cp. 33.) [2]). So lange wir in diesem Fleische sind, kann wohl der Zustand ein-

---

1) *Per nos cecidimus, sed nostros resurgere viribus non valemus. Culpa nos voluntatis propriae semel stravit, sed poena culpae deterius quoque deprimit. Ad amissam rectitudinem surgere nitimur, sed meritorum pondere gravamur. Mor.* VIII. cp. 31.

2) *Ab humano genere tunc peccatum plene tollitur, cum per incorruptionis gloriam nostra corruptio permutatur. Esse namque a culpa liberi nequaquam possumus, quousque in corpore mortis tenemur. Redemtoris ergo gratiam, vel resurrectionis soliditatem desiderat, qui iniquitatem suam auferri funditus sperat. Mor.* VIII. cp. 33. — *Tunc in nobis vera libertas erit, cum ad gloriam filiorum Dei adoptio nostra pervenerit. Nunc vero non solum activa vita in servitute est, sed ipsa quoque contemplatio, qua super nos rapimur, libertatem mentis adhuc perfecte non obtinet, sed imitatur, quia illa quies intima in aenigmate videtur. Ezech.* L. I. hom. 3.

treten, wo die Sünde nicht herrscht, aber nicht der, wo sie nicht mehr ist (*Mor.* XXI. cp. 3.). Der Mensch ist also ein Sklave der Sünde geworden. Freilich widersprechen wir diesem Herrn, wenn wir der bösen Gewohnheit mächtig widerstehen und gegen sie das Recht der angebornen Freiheit in Anspruch nehmen, die Schuld bereuen und die Flecken der Sünde durch Thränen abwaschen. Aber mit der Sünde schwindet nicht die Erinnerung an sie und die Klage darüber. Auch die Erinnerung an das Böse, was wir durch die bitterste Reue gebüsst haben, erschreckt uns mit dem Gedanken an das Gericht. Die Folgen der Sünde dauern demnach auch bei dem Bekehrten fort, und machen das ganze irdische Leben beklagenswerth. Denn wenn man sich auch vollkommen bekehrt, so kann man doch nicht vollkommen sicher sein, so bald man den Ernst und die Genauigkeit des Gerichtes erwägt, und schwankt darum trostlos zwischen Furcht und Hoffnung, da Niemand weiss, was von der begangenen Sünde der Richter strafen und was er erlassen wird. Denn man weiss wohl, welches Schlechte man begangen hat, aber nicht, ob man es auch würdig gebüsst hat, und fürchtet immer, dass die Schuld grösser sei als die Reue, jedenfalls zweifelt das gebeugte Gemüth immer an der Verzeihung. Erst im ewigen Leben werden wir von jedem Zweifel und jeder Furcht befreit (*Mor.* IV. cp. 36.). Diese mit der Auffassung der Versöhnung und der Busse zusammenhängende Ansicht werden wir noch an einem andern Orte näher zu betrachten haben.

Trotz dem aber, was Gregor über die Folgen der Sünde für die Verderbtheit des menschlichen Geschlechtes äussert, ist er doch weit entfernt, eine totale Verderbtheit der Seele und völlige Ohnmacht zum Guten zu lehren, da er behauptet, dass viele Heilige vor dem Gesetze strenge, nach dem natürlichen ihnen innewohnenden Gesetze gelebt haben, und dadurch dem allmächtigen Gott gefielen (*Ezech.* l. I. hom. 6.) [1], ja selbst ein Verharren in Unschuld giebt er zu (*Ezech.* l. II. hom. 7.) [2].

1) *Considerandum est, quosdam Sanctorum et ante legem fuisse, qui naturali lege districte viverent, et omnipotenti Deo placerent. Multi electorum apud omnipotentem Deum perfecte et ante legem fuerunt. Ezech.* l. I. hom. 6.

2) *Non solum his, qui in innocentia permanent, sed etiam peccatoribus peccata sua poenitendo damnantibus aperiuntur interioris atrii gaudia. Ezech.* l. II. hom. 7.

Er nennt den Menschen nur einen *aegrotus*, und spricht immer nur von einer *infirmitas* der menschlichen Natur durch den Sündenfall (*Mor.* XVIII. cp. 45.)[1]. Freilich hat der Mensch das *liberum arbitrium* völlig verloren, insofern es den Zustand bezeichnet, in welchem er erschaffen ist, aber als die Macht das Gute oder Böse zu wollen gefasst, ist es nicht ganz vernichtet, sondern nur geschwächt (*Mor.* XXI. cp. 7.)[2]. Wenn wir auch auf die Stellen kein Gewicht legen wollen, in welchen Gregor sagt, dass der Mensch mit seinem Willen sündige (z. B. *Evang.* l. II. hom. 38. *Ezech.* l. I. hom. 9.)[3], so sagt er doch ausdrücklich, dass dem Menschen ein Wollen des Guten geblieben ist; er kann nehmlich einen Versuch zu guten Werken machen, wenn auch nicht ohne Hülfe der göttlichen Gnade das Gute vollkommen erfüllen (*Ezech.* l. I. hom. 9 u. 10.), er rechnet es den Menschen an, wenn er die Zeit zur Busse zur Vermehrung seiner Schuld benutzt, er sagt, dass, wenn der Mensch sich nicht in der von Gott ihm gelassenen Zeit bekehren will, er durch dasjenige seine Schuld vermehrt, wodurch er sie hätte abwaschen können (*Ezech.* l. I. hom. 11.). Er betrachtet das Nichtannehmenwollen der Gnade als gerechte Ursache einer vermehrten Strafe. Dass Gregor dem freien Willen des Menschen nach dem Falle Manches zuschreibt, und daher auf dem Boden der semipelagianischen Ansicht steht, wird noch mehr erhellen aus dem, was wir über das Verhältniss des freien Willens zur Gnade, über den Werth der Busse und über das Verdienst der guten Werke weiter unten als seine Lehre werden anzuführen haben.

Dennoch aber waren die Folgen der Sünde Adams traurig genug für das Menschengeschlecht, dass sich wohl die Frage erheben konnte, warum der allmächtige Gott den geschaffen hat,

---

1) *Quia certum erat, quod per accessum temporum deficientis saeculi languores excreverant, actum est, ut aeterna Dei sapientia per semetipsam in fine saeculorum veniret ad grandem hunc et nimiae infirmitatis aegrotum, i. e. per totum mundum jacens languidum genus.* Mor. XVIII. cp. 45.

2) *Adhuc carnis corruptibilis pondere gravati nequaquam valemus sic vivere, ut nulla nos possit culpae delectatio pulsare. Sed aliud est nolentes tangi, aliud consentientem animum perimi.* Mor. XXI. cp. 7.

3) *Illic invitus projicitur in noctem damnationis, qui hic sponte cecidit in caecitatem cordis.* Evang. l. II. h. 38. — *Nunc dum tempus operandi et currendi est, habere manus et pedes liberos in bona actione noluerunt.* Ezech. l. I. h. 9.

von welchem er vorher wusste, dass er untergehen werde. Warum wollte der, welcher der Allmächtige und wahrhaft Gute ist, den Menschen nicht so erschaffen, dass er nicht untergehen konnte? Gregor meint, dass diese Fragen sich gewaltsam aufdrängen, aber in sich eine Gefahr tragen, in Hochmuth auszubrechen. Weshalb denn der Geist sich demüthig beugt und die Gedanken in Schranken hält. Dennoch aber wird er um so schwerer gefoltert, da er unter den Uebeln, die er erträgt, auch noch durch die schmerzliche Erinnerung und Erkenntniss seines anerschaffenen Zustandes gemartert wird. Wir dürfen aber solche Fragen nicht erheben, da wir damit das Maass unserer Schwachheit überschreiten, wir müssen uns selber anklagen und in Ehrfurcht Gottes Wegen uns unterwerfen. Davon wird denn auch die Folge sein, dass der Geist, der früher das Höchste kühn suchte, ohne es zu fassen, nachher, wenn er seine Schwachheit anerkennt, zu ehren anfängt, was er nicht weiss. Gregor meint also, dass solche Fragen unserer Schwachheit wegen nicht zu beantworten sind, und darum, weil sie die Gefahr des Hochmuthes in sich tragen, vermieden werden müssen; wir haben nur, da die Unwissenheit selber eine Folge unserer Schuld ist, uns demüthig zu unterwerfen. Aber diese Resignation erscheint ihm selber schmerzensvoll, er sieht nirgends Linderung, denn das vergebliche Suchen nach Antwort bereitet uns Schmerz; wenn wir deshalb diese Fragen zu vermeiden suchen, so vermehrt das wieder unsern Schmerz, und wenn wir uns sagen müssen, dass unsere Unwissenheit darüber eine Folge unserer Schuld ist, so ist das abermals eine Quelle des Schmerzes (*Mor.* IX. cp. 33.). Die naheliegende Hinweisung auf die Gnade Gottes und den ewigen Rathschluss der Erlösung durch Christum berührt Gregor nicht.

Sechstes Capitel.

Die Lehre von der Gnade.

Die Nothwendigkeit der Gnade Gottes für die Menschen folgt unmittelbar aus dem trostlosen Zustande des menschlichen Geschlechtes, in welchen es durch Adams Sünde gerathen ist. Gregor gebraucht das Wort Gnade in einem verschiedenen Sinne, bald in einem weitern, wornach Alles, was wir sind und haben, ein Werk der Gnade ist (*Mor.* XV. cp. 40), bald in einem engeren Sinne, wornach sie die Ursache unserer Bekehrung und unserer Befreiung von der Macht der Sünde und deren Folgen ist. In beidem Sinne ist sie *mere gratuita*; denn Alles wirket Gott nach dem Plane seines Willens, nicht nach unserem Verdienste; er kommt, wann er will (*Mor.* XX. cp. 4.) [1]. Die Gnade im engeren Sinne, von der wir in dem Folgenden allein sprechen, gründet sich und zeiget sich am grössten in der Menschwerdung des Sohnes Gottes (*Ezech.* l. I. hom. 5.) [2]. Sie wirket gleichsehr auf den Verstand und den Willen. Durch sie wird das irdische Herz verändert, so dass es sich den Vorschriften des Herrn unterwirft, Unrecht erträgt, das es vorher rächte, Gerechtigkeit erweiset statt der früheren Ungerechtigkeit, das Fleisch kreuzigt, die Feinde liebt *ex divino munere infuso* (*Mor.* XI. cp. 9.). Sie wirket den heiligen Geist, ohne den kein Mensch zur wahren Busse gelangen kann (*Ezech.* l. I. hom. 10), sie nimmt die durch die Erbsünde entstandene Blindheit des Geistes hinweg, giebt den Lehrern Erkenntniss und den

---

1) *Quia omnia operatur (Deus) secundum consilium voluntatis suae, non secundum nostrum meritum, sed quia ipse ita vult, visitatione sua nos Dominus illustrat. Itaque et cum vult, venit, et cum venerit, primus sedet: quia et adventus ejus in corde nostro gratuitus est, et appetitus ejus desiderii in cogitatione nostra aequalis ceteris desideriis non est.* Mor. XX. cp. 4.

2) *Bona nostra ejus sunt opera, cujus visceribus non suffecit ut nos erigeret, nisi et semetipsum pro nobis inclinaret. Si enim coaeternus Patri Deus ante saecula non fieret homo in tempore, quando homo temporalis saperet aeterna? Descensio ergo veritatis ascensio facta est humilitatis nostrae. Ezech.* l. I. hom. 5.

Höhern Verständniss (*Mor.* XXIX. cp. 24.) [1]. Gottes Gnade ist es, die uns durch die Busse demüthiget, durch den Trost wieder erhebt und durch die Hülfe des heiligen Geistes im guten Werke gleichsam wieder aufrichtet (*Ezech.* l. I. hom. 9.) [2]; sie macht uns würdig durch die Frucht guter Werke, die sie in uns hervorbringt (*Mor.* XIX. cp. 29.). Die Wirkung der Gnade aber ist geheimnissvoll, wunderbar und unbegreiflich für uns. Auf wunderbare Weise wirket Gott in der Bekehrung des Sünders, dass der irdische Mensch das Himmlische ergreift, das Alte verlässt, sich der äusseren Sorgen entschlägt und den innern Betrachtungen nachhängt. Es übersteigt alles menschliche Erkenntnissvermögen, auf welche Weise der heilige Geist das Herz des Menschen ergreift, es erleuchtet und umkehret (*Mor.* XXVII. cp. 21.) [3]. Gregor nennt selbst die Bekehrung des Sünders das grösste aller Wunder.

Um die Wirkungen der Gnade auf den Menschen und das Verhältniss des Menschen zu ihr im Einzelnen näher aufzufassen, bedarf es verschiedener Distinctionen, und Gregor selbst unterscheidet die *gratia praeveniens* und *subsequens*.

---

1) *Superna gratia carnalem cogitationem nostram per admixtionem suae contemplationis irradiat et ab originali caecitate hominem ad intellectum reformat.* *Mor.* VIII. cp. 30. — *Sancti Spiritus gratia terrenae morti infunditur, ut ad intellectum sui conditoris erigatur. Humana namque cogitatio, quae peccati sui sterilitate aruit, per vim sancti spiritus quasi irrigata terra viridescit.* — *Mens nostra per sancti spiritus gratiam ab usu vetustae conversationis abstrahitur.* *Mor.* XI. cp. 53. — *Vires obtinendi prorsus indulget, qui velle concessit. Nam jam hoc ipsum desideranter appetere donum est.* *L.* VII. epist. 36.

2) *Prius similitudo gloriae Dei apparet, ut dejiciat, postmodum alloquitur, ut elevet, deinde superabundantis gratiae spiritum mittit et levat et supra pedes statuit. Nisi enim aliquid de aeternitate in mente videremus, nunquam in faciem nostram poenitendo caderemus. Sed jam jacentes vox domini consolatur, ut in opere surgamus, quod tamen nos facere nostra virtute non possumus. Ipsius ergo nos spiritus implet et levat et super pedes nostros statuit, ut qui proni in poenitentia pro culpa jacuimus, recti postmodum in bono opere stemus.* *Ezech.* l. I. hom. 9.

3) *Istam vocem supervenientis spiritus, quae se in aures cordis insinuat, nec ipsa mens, quae per hanc illustrata fuerit, investigat. Pensare enim non valet, invisibilis virtus quibus sibi meatibus influat, quibus ad se modis veniat, quibus recedat. Unde et bene per Johannem dicitur: Spiritus ubi vult spirat et vocem ejus audis, sed nescis unde veniat et quo vadat.* — *Occulta vi corda nostra incomprehensibiliter penetrat.* *Mor.* XXVII. cp. 21.

Er behauptet die Nothwendigkeit der *gratia praeveniens*, denn wir haben durch unser schlechtes Leben nur solche Werke gethan, die, wenn es nach strenger Gerechtigkeit ginge, nicht die Erlösung durch Christum, sondern die Strafe verdienten. Ein Anderes hat der Mensch nach der Gerechtigkeit verdient, ein Anderes aus Gnade empfangen, wie aus *Eph.* 2, 8. 1 *Cor.* 15, 10. erhellt (*Mor.* XVIII. cp. 40.). Daher stehen die Pelagianer mit sich selbst im Widerspruche, wenn sie sich rühmen, durch eigene Kraft geheilt und wegen vorangehenden Verdienstes erlöset zu sein, indem sie sich für unschuldig und zugleich erlöst halten, da doch nur der erlöset ist, der vorher in Gefangenschaft war, aber nun daraus befreit ist. Wenn sie meinen, dass der Mensch durch eigene Kraft zum Bekenntnisse des Herrn kommen könne, so werden sie durch *Ps.* 110, v. 3 geschlagen, denn von demselben empfangen wir es, das Rechte zu bekennen, von welchem uns gegeben wird, Grosses zu wirken (*Ibid.*). Gregor theilt also nicht die Ansicht derer, die den Anfang der Bekehrung, die Umkehr selbst der eignen Kraft und Willensentscheidung zuschreiben, dagegen erst für das Fortschreiten in der Vervollkommnung die Gnade für nöthig halten; er meint vielmehr, dass Gottes Gnade den Anfang der Bekehrung macht. Nicht unser Verdienst geht der Gnade vorher, sondern die Gnade unserem Verdienste (*Mor.* XXXIII. cp. 21.) [1]). Ohne Gottes Gnade können wir uns nicht nach himmlischen Dingen sehnen, darum wir Gott zu bitten haben, dass er uns die Macht gebe, es zu wollen und zu können (*Lib.* X. epist. 49.). Wir haben Gott nichts gegeben, dass wir um deswillen seine Gnade erlangen können (*Mor.* XVIII. cp. 40.). Der Pelagianismus beruht auf einer Verkennung der Macht der eignen Kräfte und Sünde, und zeugt von einer geringen Liebe zu Gott (*Mor.* XXXII. cp. 11.). Ohne die *gratia paeveniens* kann der Mensch das Gute nicht wollen (*Mor.* XVI. cp. 25.), sie ist es, die uns gerecht macht nach 1 *Cor.* 15, 10, sie macht erst den Willen gut (*ut velimus*, *Exech.* l. I. hom. 9.), sie beruft

1) *Nemo ut divina illum gratia subsequatur, prius aliquid contulit Deo. Nam si nos Deum benecoperando praevenimus, ubi est, quod ait Ps.* 58, 11. *Eph.* 2, 8. 1 *Joh.* 4, 10. *Hos.* 14, 5. *Joh.* 15, 5. 16. 2 *Cor.* 3, 5.? *Mor.* XXXIII. cp. 21.

uns, tritt uns in der Rechtfertigung entgegen, denn ohne diese keine Heiligung (*Mor.* IX. cp. 53.) [1]. Sie ist *operans*, da sie etwas ohne unsere Mithülfe wirkt (*Mor.* XVI. cp. 35.) [2]; sie ist *mere gratuita*, ein Licht Gottes, ohne welches unser Geist in der Finsterniss seiner Sünde bleiben würde (*Mor.* XVII. cp. 14.).

Nach dem Gesagten könnte es scheinen, als wenn Gregor bei der *gratia praeveniens* jede Thätigkeit des freien Willens ausschliesse, wie es denn ja seine Meinung ist, dass die *gratia praeveniens* allein es ist, die ohne Mitwirkung des Menschen den Willen gut macht, d. h. durch die Entfernung der Macht des Bösen ihm die Kraft verleiht, das Gute zu wollen. Doch hat der Mensch auch nach der Sünde die Macht des Willens behalten, diese *gratia praeveniens* annehmen oder verwerfen zu können. Freilich die Gnade muss den ersten Schritt thun, sie muss sich dem Menschen darbieten, und sie allein ist es auch, die in dem Menschen das gute Wollen erwecken kann, aber der freie Wille macht sich selbst durch freie Selbstbestimmung zum Organe dieser Wirkung der Gnade, und erst dann, wenn er die sich ihm anbietende Gnade annimmt, wirkt diese auf ihn und richtet seinen Willen auf das Gute. Auf diese Weise lassen sich die entgegenstehenden Aeusserungen vereini-

---

1) *Vita sine misericordia accipi nequaquam valet, quia ad obtinenda dominus justitiae bona non adjuvat, si prius misericorditer anteactas nequitias non relaxet. Vel certe vitam nobis et misericordiam tribuit, quia ea, qua nos misericordia ad bene vivendum praevenit, etiam subsequente custodit. Mor.* IX. cp. 53.

2) *Si superna gratia nocentem non praevenit, nunquam profecto invenit, quem remuneret innocentem. — Superna ergo pietas prius agit in nobis aliquid sine nobis, ut subsequente quoque nostro libero arbitrio bonum, quod jam appetimus, agat nobiscum: quod tamen per impensam gratiam in extremo judicio ita remunerat in nobis, ac si solis processisset ex nobis. Quia enim divina nos bonitas ut innocentes faciat, praevenit, Paulus ait* 1 *Cor.* 15, 10: *Gratia autem Dei sum id quod sum. Et quia eandem gratiam nostrum liberum arbitrium sequitur, adjungit: et gratia ejus in me vacua non fuit, sed abundantius illis omnibus laboravi. Qui dum de se nihil se esse conspicit, ait: non autem ego. Et tamen quia se esse aliquid cum gratia invenit, adjunxit: sed gratia Dei mecum. Non enim diceret: mecum, si cum praeveniente gratia subsequens liberum arbitrium non haberet. Ut ergo se sine gratia nihil esse ostenderet, ait: non ego, ut autem se cum gratia operatum esse per liberum arbitrium demonstraret, adjunxit: sed gratia Dei mecum. Mor.* XVI. cp. 25.

gen; denn was die Mitbestimmung des freien Willens bei der *gratia praeveniens* betrifft, so äussert sich Gregor darüber in verschiedener Weise. Er beweiset aus 1 Cor. 15, 10, dass das *liberum arbitrium* der *gratia praeveniens* folgen müsse (*Mor.* XVI. cp. 25. S. 406. N. 3.); ohne unseren Willen kann die Gnade nicht an uns vollzogen werden (*Mor.* XVIII. cp. 40.). Obgleich es die Gnade Gottes allein ist, die durch ihr Kommen die unwürdige Seele würdig macht (*Mor.* XVIII. cp. 40.) [1]), so wirken doch bei allem Guten zwei Potenzen zusammen, Gottes Gnade und des Menschen eigner Wille (*Mor.* XXXIII. cp. 21.), der seine Zustimmung zu dem geben muss, was die *gratia praeveniens* anbietet, so dass man in gewisser Hinsicht sagen kann, wir hätten uns selbst befreit (*Mor.* XXIV. cp. 10) [2]) Dass der freie Wille die Macht hat, die göttliche Gnade anzunehmen, sobald sie zuerst sich ihm angeboten hat, lehret das Beispiel des Schächers am Kreuze (*Mor.* XVIII. cp. 40.), dessen Herz die Gnade änderte, so dass er durch Gottes Inspiration dem Herrn Herz und Zunge darbot, die er noch frei hatte, nach dem Schriftworte: von Herzen wird geglaubt zur Gerechtigkeit, und mit dem Munde wird bekannt zur Seligkeit. In dem Schächer wirkte die Gnade den Glauben, da er glaubte, dass der Herr, den er mit sich sterben sah, herrschen werde, die Hoffnung, da er den Zutritt zu seinem Reiche forderte, und die Liebe, da er den mit ihm gekreuzigten andern Schächer seines Spottes wegen tadelte. Dieses Werk vollzog die Gnade an ihm, weil er sich ihr bereitwillig hingab. So ist die *gratia praeveniens* allerdings *operans*, indem sie allein es ist, die den Willen und das Herz des Menschen umwandelt, aber doch auch

---

1) *Hominis quippe meritum superna gratia non ut veniat, invenit, sed postquam venerit, facit, atque et ad indignam mentem veniens Deus dignam sibi exhibet veniendo, et facit in ea meritum, quod remuneret, qui hoc solum inveuerat, quod puniret.* Mor. XVIII. cp. 40.

2) *Bonum quod agimus et Dei est et nostrum, Dei per praevenientem gratiam, nostrum per obsequentem liberam voluntatem. Quia non immerito gratias agimus, scimus, quod ejus munere praevenimur; et rursum quia non immerito retributionem quaerimus, scimus, quod obsequente libero arbitrio bona eligimus, quae ageremus.* Mor. XXXIII. cp. 21. — *Quia praeveniente gratia in operatione bona, nostrum liberum arbitrium sequitur, nosmetipsos liberare dicimur, qui liberanti nos Domino consentimus.* Mor XXIV. cp. 10.

cooperans, indem sie nichts wirken kann an uns, wenn unser freier Wille sich nicht ihrer Wirksamkeit hingiebt (*Ezech.* l. II. hom. 3.)[1]).

Wenn nun der Mensch die *gratia praeveniens* durch seinen freien Willen annimmt, so wird durch dieselbe sein Wille gut gemacht, aber wenn er jetzt auf seine eigene Kraft beschränkt wäre, so würde er das Gute, was er nun will, nicht vollbringen können. Die Gnade muss also, wie sie der Anfang seiner Bekehrung ist, so auch fortwährend ihn in der Heiligung unterstützen. Der Mensch, dessen Wille durch die Gnade umgewandelt ist, so dass er sich jetzt auf das Gute richtet, kann freilich einen Versuch zum Guten machen, doch wäre dieser durch die Gnade wiederhergestellte gute Wille an sich nicht kräftig genug, das Gute zu vollbringen, wenn nicht die Gnade ihm beständig zu Hülfe käme (*Ezech.* l. I. hom. 9.)[2]). So lehrt Gregor denn auch die Nothwendigkeit der *gratia subsequens*, die uns dazu hilft, *ne inaniter velimus*, *sed possimus implere*, so dass alles Gute, was der bekehrte Mensch thut, nicht allein sein eigenes Werk, sondern auch zugleich ein Werk der Gnade ist (*Ezech.* l. I. hom. 9)[3]). Ohne Gottes fortwährende

1) *Virtus patientiae, virtus misericordiae praecedente nos gratia et in potestate est arbitrii et a periculo protegit adversitatis. — Praeveniente se gratia mens hominis spontanee ad fructum boni operis assurgit. Ezech.* l. II. hom. 3.

2) *Ex omnipotentis Dei gratia ad bona opera conari quidem possumus, sed haec implere non possumus, si ipse non adjuvat, qui jubet. Ezech.* l. I. hom. 9.

3) *Considerandum est, quia sic bona nostra si omnipotentis Dei dona sunt, ut in iis aliquid nostrum non sit, cur nos quasi pro meritis retributionem aeternam quaerimus? Si autem ita nostra sunt, ut dona Dei omnipotentis non sint, cur ex iis omnipotenti Deo gratias agimus? Sed sciendum est, quia mala nostra solummodo nostra sunt, bona autem nostra et omnipotentis Dei sunt et nostra: quia ipse aspirando nos praevenit, ut velimus, qui adjuvando subsequitur, ne inaniter velimus, sed possimus implere quod volumus. Praeveniente ergo gratia et bona voluntate subsequente hoc quod omnipotentis Dei donum est, fit meritum nostrum. Quod bene Paulus brevi sententia explicat dicens: plus illis omnibus laboravi. Qui ne suae videretur virtuti tribuisse, quod fecerat, adjunxit: non autem ego, sed gratia Dei mecum. — Ac si diceret: in bono opere laborari non ego sed et ego. In hoc enim quod solo Domini dono praeventus sum, non ego, in eo autem, quod donum voluntate subsecutus, et ego. Ezech.* l. I. hom. 9.

Gnadenhülfe würden wir das Leben, das uns geschenkt ist, wieder verlieren, weil in Folge der Sünde uns beständig eine Schwachheit innewohnt, daher Gott selber den guten Willen, den er in uns schafft, beständig gut erhalten muss (*Mor.* IX. cp. 53.) [1]). Wie die *gratia praeveniens* es dem Menschen verleiht, dass er das Gute will, was er früher nicht wollte, so ist es ein Werk der *gratia subsequens*, dass das, was er will, gut ist (*Mor.* XXII. cp. 9.) [2]). Wenn aber schon bei der *gratia praeveniens* die Thätigkeit des freien Willens nicht ausgeschlossen war, so ist dieses noch weniger der Fall bei der *gratia subsequens*. Hier wirken Gnade und Freiheit des Willens stets zusammen, so dass der Mensch selber ein Verdienst haben kann, was ihm zugerechnet wird, ja sogar noch mehr thun als Gott befiehlt, indem er nicht nur die Allen ohne Unterschied gegebenen Gebote, sondern auch die bloss für die Vollkommenen freiwillig zu vollziehenden sogenannten evangelischen Rathschläge erfüllt (*Mor.* XV. cp. 18.). Dennoch ist es aber nur eine neue Gnade (*impensa gratia*) von Gott, wenn der Mensch für das Gute, was er durch Zusammenwirken der Gnade und seines freien Willens thut, einst im letzten Gerichte so belohnt wird, als hätte er es allein gethan (*Mor.* XVI. cp. 25.). So ist das ganze Leben des Bekehrten von Anfang bis zu Ende von Gottes Gnade abhängig, das Gute hat er weder durch sich selbst 1 Cor. 4, 7, noch als ein Verdienst Eph. 2, 8 (*Mor.* XXIII.

---

1) *Nisi misericordiam (Deus) subroget, servari non valet vita, quam praebet. Ipso quippe quotidie humanae vitae usu veterascimus, et exterioris hominis impulsu, cogitatione lubrica ab interioribus eximus. Et nisi nos superna visitatio vel ad amorem compungendo vivificet, vel ad timorem flagellando restauret, repentino lapsu mens funditus tota destruitur quae longo virtutis studio innovata videbatur. — Humanum quippe spiritum visitatio superna custodit, cum hunc virtutibus ditatum vel flagello percutere vel compungere amore non desinit. Nam si bona praestat, sed hunc continue restaurando non sublevat, citius bonum perditur, quod non a largiente custoditur. Mor.* IX. cp. 53.

2) *Sancti viri sciunt, post primi parentis lapsum de corruptibili stirpe se editos, et non virtute propria, sed praeveniente gratia superna ad meliora se vota et opera commutatos: et quidquid sibi mali inesse conspiciunt, de mortali propagine sentiunt meritum: quidquid vero in se boni inspiciunt, immortalis gratiae cognoscunt donum, eique de accepto munere debitores fiunt, qui et praeveniendo dedit iis bonum velle quod noluerunt, et subsequendo concessit bonum esse, quod volunt. Mor.* XXII. cp. 9.

cp. 6.). Darum, weil wir ohne die Gnade nichts vermögen, darf Niemand, der die Regungen und Versuchungen der unreinen Gedanken besiegt hat, sich selber seine Reinheit zuschreiben, denn wir, von unreinem Samen entsprossen, können durch uns nichts Reines thun (*Mor.* XVII. cp. 52.).

Wenn auch die Gnade Gottes stets dieselbe ist, so ist doch die Thätigkeit derselben, nach der wir erleuchtet werden, verschieden von der, die uns zum Guten treibt. Denn oft findet das erstere statt ohne das letztere. Auch wenn wir das Rechte wissen, fehlt doch oft das Thun, weil die gewohnte Schuld den Geist bindet, dass er nicht zum Rechten sich erheben kann. Er versucht es und fällt, denn wo er lange freiwillig verharrte, fällt er oft, auch wenn er nicht will (*Evang.* l. II. hom. 31.). Es tritt bei Gregor schon in gewisser Weise ein *ordo salutis* hervor, denn 1) *gratia vocat*, 2) *gratia illuminat*, 3) *gratia relaxat nequitias*, 4) *gratia facit liberum arbitrium bonum*, 5) *gratia cum libero arbitrio meritum exhibet*, 6) *gratia impensa remunerat, quod ipsa fecit.* Diese betrachtet Gregor ebenfalls als nacheinanderfolgende Stufen, wie die vorher citirten Stellen darthun.

Gregor behauptet wiederholt aus praktischen Rücksichten die Verlierbarkeit der Gnade. So z. B. wenn er sagt (*Mor.* XXV. cp. 8): die Lehre der Kirche von der Erwählung und Verwerfung erhebt die Hoffnung der Demüthigen und beugt die Selbsterhebung der Stolzen, da diese das Gute verlieren können, worüber sie stolz sind, und jene das erhalten, was sie noch nicht haben. Darum müssen wir uns fürchten über das, was wir erhalten haben, und nicht verzweifeln über die, welche noch nicht die Gnade empfangen haben. Was wir sind, wissen wir, aber nicht, was wir sein werden. Das ist immer zu fürchten, dass wir fallen, und die sich erheben, über deren Fall wir spotten, da wir nun stehen. Die Widerstehlichkeit der Gnade folgt von selbst aus dem, was Gregor über das Verhältniss des freien Willens zur Gnade sagt: er hebt es auch ausdrücklich hervor (*Mor.* XXX. cp. 1. *Evang.* l. II. hom. 22.) [1]). Wenn er dage-

1) *Ostendit* (*Deus*) *quantum nos diliget, qui nos nec, cum respuitur, relinquit. — Ejus donum suborta in nobis tentatione repellitur, et tamen ab infundendo intrinsecus munere nequaquam nostra infirmitate revocatur. Ejus*

gen (*Mor*. IX. cp. 9.) die Unwiderstehlichkeit der Gnade zu lehren scheint in den Worten: ***sicut nemo obsistit largitati vocantis, ita nullus obviat justitiae relinquentis***, so kann dieses nicht die Unmöglichkeit des Widerstandes bedeuten, sondern nur, dass der Mensch der Gnade Gottes in der Berufung nicht leicht widersteht (cfr. Wiggers l. c. pag. 106.).

Das hauptsächlichste Mittel, dessen sich die Gnade bedient, um auf den Menschen zu wirken, ist das Wort Gottes in Schrift und Verkündigung. Doch kann die Gnade auch ohne dasselbe die Wiedergeburt in dem Menschen hervorbringen (*Mor*. XXXI. cp. 10.) [1]). Die Wirksamkeit der Verkündigung des göttlichen Wortes hängt aber allein von einer inneren Wirkung der Gnade ab, denn wenn nicht der allmächtige Gott durch die innere Gnade den Worten des Verkündigers einen Zugang zu den Herzen der Hörer verschafft, so wird das Wort unwirksam mit dem Ohre aufgefasst (*Mor*. XXIX. cp. 24.). Daher dürfen auch die Lehrer es sich nicht selber zuschreiben, wenn sie sehen, dass durch ihre Ermahnung die Hörer im höheren Leben fortschreiten, denn der heilige Geist ist es, der ihre Herzen erfüllt und für das gehörte Wort empfänglich macht (*Mor*. XXVII. cp. 38. *Evang*. l. II. hom. 30.). Dass diese Wirksamkeit des göttlichen Wortes allein von der Gnade selbst abhängt, folgert Gregor nicht nur aus Stellen der heiligen Schrift z. B. *Ps*. 77, 18. *Iob*. 38, 27. *Col*. 4, 5. 1 *Joh*. 2, 27. 1 *Cor*. 3, 7, sondern auch aus der gewöhnlichen Erfahrung, dass dasselbe gehörte Wort verschiedene Früchte bei den Menschen trägt. Gregor leitet diese Erfahrung, dass Einige von dem Lesen oder Hören des göttlichen Wortes Nutzen haben und Andere nicht, von einer Entscheidung des geheimen Gerichtes Gottes ab, wie es denn ein unbegreifliches Urtheil Gottes sei, wornach der Eine erwählt wird, und der Andere draussen gelassen, so dass er auf

publice verba respuuntur, et tamen ab eroganda gratiae largitate nulla infidelium iniquitate compescitur. *Mor* XXX. cp. 1. — *Donum humiles accipiunt, quod a se corda superbientium repellunt.* *Evang*. l. II. hom. 22.

2) *Ipse operatur intrinsecus per verba doctoris, qui et sine verbis ullius hominis calefacit quos voluerit in frigore pulveris. Ac si aperte doctoribus dicat: Ut sciatis, quia ego sum, qui per vos loquentes operor, ecce cum voluero, cordibus hominum etiam sine verbis loquor.* *Mor*. XXXI. cp. 10.

keine Weise zu der Zahl der Erwählten gelangen kann (*Ezech.* l. II. hom. 11), was wir in der nun folgenden Darstellung näher zu betrachten haben werden.

Siebentes Capitel.

Die Lehre von der Erwählung und Verwerfung der Menschen.

Weil Adam gesündiget hat und durch die Schuld seiner Sünde alle Menschen ohne Ausnahme die ewige Verdammniss verdienen, so hat Gott nach seiner Barmherzigkeit von Ewigkeit her diejenigen erwählt, welche an dem ewigen Heile theilnehmen sollen (*Mor.* XXIX. cp. 2.). Die Prädestination zur Seligkeit bezieht Gregor auf Gottes freie Gnade und Macht, denn Niemand hat Gott vorher etwas gebracht, dass davon die Gnade eine nothwendige Folge sei, Niemand ist Gott durch Verdienste zuvorgekommen, so dass er ihn gleichsam zu seinem Schuldner habe (*Mor.* XXXIII. cp. 21.). Der Grund der Erwählung liegt in einem geheimen Rathschlusse Gottes (*Mor.* XVIII. cp. 26.)[1]; die Prädestination bezieht sich nur auf eine gewisse und vorherbestimmte Anzahl (*Mor.* XXV. cp. 8.)[2], und zwar scheint die Erwählung der Menschen mit Bezugnahme auf den Zustand und die Menge der Engel zu geschehen, da Gregor behauptet, dass eben so viele Menschen erlöset werden, als nöthig sind, um die ursprüngliche Anzahl der gutgeschaffenen Engel wieder herzustellen (cf. S. 363.). Wenn aber auch die Erwählung ein Act der freien Gnade Gottes und von seinem Willen geordnet ist, so nimmt Gregor doch kein *decretum absolutum* an, im Ge-

---

1) *Pensandum est, quod occulto consilio omnipotens Deus quosdam ab ipsis exordiis suis innocentes custodiens usque ad virtutum provehit summa; ut aetate crescente simul in iis proficiat et annorum numerositas et celsitudo meritorum. Mor.* XVIII. cp. 26.

2) *Notandum est, quia dum aliis cadentibus ad standum alii solidari perhibentur, electorum numerus certus et definitus ostenditur. Mor.* XXV. cp. 8.

gentheil, nachdem, was er über das Verhältniss des freien Willens zur *gratia praeveniens* sagt, kommt auch des Menschen Willensentschluss bei der Prädestination in Betracht, insoweit nehmlich, als der Mensch durch freien Willen die ihm angebotene Gnade Gottes annehmen oder verwerfen kann (*Mor.* XXXIII. cp. 21.). Gott erwählet also diejenigen von Ewigkeit, von denen er vorher wusste, dass sie seine Gnade annehmen würden und deren Ende er erkannt hat (*Mor.* XVIII. cp. 29.)[1]). Die Prädestination gründet sich also auf Gottes Präscienz (*Ezech.* l. I. hom. 9.)[2]). Freilich ist die Vorstellung von einer Präscienz Gottes nur eine menschliche, die der Wahrheit der Sache selbst nicht entspricht (*Mor.* XX. cp. 32.)[3]); es soll aber auch nur sagen, dass die Prädestination eine geordnete ist, sich basirend auf die Annahme der Gnade von Seiten des Menschen, wie ja die *reprobatio*, was wir später sehen werden, von der Entscheidung des menschlichen Willens abhängt. Jedoch finden wir auch bei Gregor andere Aeusserungen, in denen er sich der Ansicht des Augustin von einem *decretum absolutum* nähert, nicht nur, wenn er so oft und nachdrücklich die Unbegreiflichkeit der Rathschlüsse Gottes rücksichtlich der Erwählung oder Verwerfung hervorhebt[4]), sondern auch, wenn er ein Bei-

1) *Bona faciens et ordinans Deus, mala vero non faciens, sed ab iniquis facta ne inordinate eveniant, ipse disponens, considerat universorum, et patienter tolerat omnia et intuetur electorum terminum, quod ex malo mutentur ad bonum. Intuetur etiam reproborum finem, quod de malo opere dignum se trahantur ad supplicium. Mor.* XVIII. cp. 29.

2) *Suos et electos nominat, quia cernit, quod in fide et bono opere persistant. Ezech.* l. I. hom. 9. Damit ist zu vergleichen 1 *Reg.* l. I. cp. 2: *Qui enim peccatorem vult vivere, ut convertatur, si hunc inconvertibilem divina praescientia noscit, occidit. Vult ergo Dominus occidere, sed eos, quos praenoscit converti nolle.* — 1 *Reg.* l. V. cp. 4: *Divina praescientia in habitaculum Dei praeordinati non sunt.* — *Qui non praedestinati sunt, sive audiant doctorum verba, sive non audiant, vocari in Dei habitaculum nequeunt: quia per nequitiam, in qua sunt ante constitutionem mundi praecogniti, locum in se malignis spiritibus paraverunt.*

3) *Scimus, quia Deo futurum nihil est, ante cujus oculos praeterita nulla sunt, praesentia non transeunt, futura non veniunt, quippe quia omne quod nobis fuit et erit, in ejus conspectu praesto est, et omne quod praesens est, sciri potest potius quam praesciri. Mor.* XX. cp. 32.

4) *Nemo discutiat, cur alius trahitur ex dono, alius repellatur ex merito. Consilium summae et occultae virtutis satisfactio fit apertae rationis. Unde*

spiel hernimmt von den ungetauften Kindern. So *Mor.* XXVII. cp. 4. Zwei Kinder kommen zur Welt, das eine wird durch die Taufe erlöset, das andere stirbt vor der Taufe. Und häufig ereignet es sich, dass das Kind des Gläubigen ungetauft verloren gehet, dagegen das Kind eines Ungläubigen durch die Taufe zur Seligkeit gelangt. Die Antwort, dass Gott vorher erkannt hat, dass jenes nach der Taufe würde in Sünden gerathen sein, und er ihm deswegen die Gnade der Taufe entzogen habe, weiset Gregor mit der Bemerkung zurück, dass dann die Sünden Einiger bestraft würden, ehe sie begangen sind. Wie kann Jemand, der es weiss, dass Gott Andere auch von begangenen Sünden befreit, behaupten, dass er bei Anderen die nicht begangenen bestrafen sollte! Vielmehr seine Gerichte sind verborgen und können ihrer Dunkelheit wegen nicht erkannt, sondern nur verehrt werden. Da wir nun einen Widerspruch nicht annehmen dürfen, so lange sich Aushülfen darbieten, so scheint Gregor's Ansicht vielmehr diese zu sein, dass es lediglich in Gottes freier Gnade steht, wem er seine Seligkeit anbieten will, wem nicht, und uns darüber kein Urtheil zusteht, dass aber zu der also frei angebotenen Gnade noch des Menschen Selbstbestimmung hinzukommen muss, wenn sie an den Menschen wirksam sein soll, und in dieser Beziehung die Prädestination auf der Präscienz ruht. Auf diese Weise scheinen sich die entgegenstehenden Aeusserungen vereinigen zu lassen, so dass jede ihre Bedeutung und Wahrheit behält.

Es fragt sich, auf wen die Prädestination gehe, ob auf alle Menschen oder nur auf eine bestimmte, von Gott vorher ausersehene Anzahl? Auch hier ist die richtige Antwort schwierig. Da Gott nach Gregor auch den Verworfenen seine Gnade

---

in Evangelio Dominus ait: Math. 11, 25. *Quibus nimirum verbis exempla humanitatis accipimus, ne temere discutere superna consilia de aliorum vocatione, aliorum repulsione praesumamus — hoc videlicet ostendens, quod injustum esse non potest, quod placuit justo. Mor.* XXV. cp. 14. — *Juste ac misericorditer singulorum corda vel examinans, vel disponens alios in exteriora respuit, alios in ea, quae sunt intrinsecus, trahit, hos accendit interna appetere, illos pro voluptatibus suis deserit exteriora cogitare: horum mentem ad superna erigit, illorum superbiam in infirmis desideriis mergit. Alterna autem corda humanis oculis clausa sunt, et nescitur qui repellitur, quia penetrari nequeunt, quae ab unoquoque cogitantur. Mor.* XXV, 8.

anbietet, da er bestimmt die Ansicht zurückweist, als sei die Verwerfung im Willen Gottes geordnet, so scheint Gregor universalistisch zu denken. Jedoch behauptet er gar zu bestimmt, dass Gott nur Einige erwählt hat, so dass wir sagen müssen: Gott erwählt nur Einige, von denen er voraussieht, dass sie seine Gnade annehmen. Gottes Wille rücksichtlich der Prädestination hat also keinen anderen Umfang, als den die Erfahrung giebt. Freilich erkennt Gregor, dass die Schrift offen von einem Willen Gottes spricht, Alle selig zu machen, er begnügt sich hier aber mit der Aushülfe, die schon Augustin hat, dass das Wort Alle nur so viel bedeuten sollen, als aus allen Gattungen der Menschen, Könige und Unterthanen, Reiche und Arme u. s. w. (1 *Reg.* l. V. cp. 4.). Nun erklären sich auch die Aussprüche, dass die Zahl der Verworfenen unendlich ist und alle menschliche Berechnung übersteigt (*Mor.* XXV cp. 8.), dagegen die Anzahl der Erwählten nur gering, aber nur im Verhältniss zu den Verworfenen, da sie in Wahrheit unzählbar sind und ebenfalls nicht gemessen werden können (*Mor.* XVI. cp. 13.).

Uns ist es unbekannt, wer von Gottes Gnade angenommen wird, wer nicht, da die Prädestination alle Erkenntniss der menschlichen Vernunft übersteigt; wir wissen nur so viel, dass Gott, wie er auch handelt, nicht ungerecht sein kann. Denn was Andere betrifft, so können wir nicht in ihr Inneres sehen (*Mor.* XXV. cp. 8.), und was uns selbst betrifft, so wissen wir wohl, dass wir berufen, aber nicht, dass wir erwählt sind. Der Mensch bleibt beständig ungewiss über seine Erwählung oder Verwerfung. Darum dürfen wir weder bloss fürchten, noch auch sicher in unserer Hoffnung sein, sondern eines muss das andere begleiten. Auch der Beste kann nicht sicher sein, da er seines Richters Gesinnungen nicht kennt (*Mor.* XXXIV. cp. 23.). Man erkennt hieraus die mangelhafte Ansicht Gregors von dem Glauben und der Erlösung, so wie das Verderbliche seiner Meinung, dass die Seligkeit im Verhältniss stehe zu dem eigenen Thun des Menschen, denn da dieses immer unvollkommen ist, so kann auch des Menschen Hoffnung auf seine Seligkeit nur unvollkommen sein. Wir werden später noch auf diese Meinung Gregors, auf ihre Quellen und ihre Folgen zurückkommen müssen. Gregor hält indessen diese Unsicherheit für heilsam für den Menschen; denn wären wir unserer Erwählung

sicher, so würden wir leicht stolz werden und im Eifer nach dem Guten nachlässig sein. Dennoch aber, damit wir nicht ganz verzweifeln, giebt es einige Kennzeichen der Erwählung, nehmlich Liebe und Demuth, während Stolz und das Gelingen der schlechten Werke Zeichen der Verwerfung sind (*Mor.* XXVI. cp. 18.)[1]. Wenn auch die *praedestinatio*, so beruhet doch nicht die *reprobatio* auf dem Willen Gottes, vielmehr sagt Gregor, dass die Verworfenen mit Recht ihre Strafen erleiden. Gott ist es nicht, der sie von der Annahme seiner Gnade zurückhält, sondern durch sein Urtheil lässt er es nur zu, ihres eignen bösen Willens wegen, dass sie in dem Zustande bleiben, worin sie freiwillig gerathen sind (*Mor.* XIII. cp. 32.)[2]. Die *reprobatio* ist nur ein Urtheil der Gerechtigkeit Gottes; durch sein verborgenes Gericht wird Einigen die Verkündigung des Evangelium entzogen, weil sie es nicht verdienen, durch die Gnade erweckt zu werden (*Evang.* l. I. hom. 4.). Wegen seiner Gerechtigkeit lässt er die Verworfenen in ihrem Zustande, worin die eigene Schuld sie gebracht hat. Da also die Verworfenen nur nach ihrem Verdienste empfangen, so können sie Gottes Gerechtigkeit nicht anklagen. Gott hat nehmlich keinen Grund, sie zu schonen, da er wegen ihrer Handlungen ihr Schuldner nicht ist. Der Grund der Verwerfung liegt in dem Menschen selbst, denn diejenigen befreit Christus nicht nach dem Tode, welche vorher nicht die Gnade zur Verzeihung bessert (*Mor.* VIII. cp. 15.). Das thut sie aber nur bei denen, die mit ihrem eignen Willen ihr beistimmen. Gregor sagt auch, dass die Verworfenen deswegen die ewige Belohnung des himmlischen Vaterlandes nicht empfangen, weil sie dasselbe jetzt, da sie sich es erwerben könnten, aus freiem Willen verachtet haben, obgleich

---

1) *Manifestum perditionis indicium est, quando affectatis iniquitatibus subsequens favet effectus, et nulla contrarietas impedit, quod mens perversa conceperit. Nam saepe pravorum hominum dum tardantur vita, mutantur, et difficultatem perfectionis sentiunt, reatum malae actionis agnoscunt, et quibus prius invitis contradicitur, volentes postmodum hoc quod conceperant, adversantur. Mor.* XXVI. cp. 18.

2) *Neque ita hoc dicitur, ac si omnipotens et misericors Deus longe cor hominis a disciplina faciat; sed quod sponte delapsum ibi remanere ubi cecidit, judicando permittat. Mor.* XIII. cp. 32. — *Alios vero in exordiis suis deserens scaturiantibus vitiis, ire per abrupta permittit. Mor.* XVIII. cp. 26.

Gott auch ihnen seine Gnade angeboten hat (*Mor.* XXXIII. cp. 21.)[1]).

Wenn nun die Ursache der Verwerfung nicht in dem Willen Gottes liegt, so fragt sich, wie denn die Verstockung aufzufassen ist. Gregor sagt (*Mor.* XI. cp. 9.), Gott verstockt durch seine Gerechtigkeit, wenn er das verworfene Herz nicht durch die Gnade erweicht. Er schliesst daher den Menschen aus, den er in der Finsterniss seiner Werke bleiben lässt. Worin aber liegt der Grund, dass er die Verworfenen durch seine Gnade nicht erweicht? Liegt er in dem Willen Gottes, oder in den Menschen, so dass jener Ausdruck der Verstockung durch Gott nur eine religiöse Wendung ist, die Alles auf Gott bezieht, weil Alles, was geschieht, auf irgend eine Weise in dem Willen Gottes begründet sein muss? Eine entscheidende Antwort giebt Gregor *Mor.* XXIX. cp. 30. Dort sagt er: Gott lässt nach einem gerechten Urtheile zu, dass die Stolzen durch die angebotene Gnade in der Schuld wachsen, weil sie dieselbe verschmähen. Er selbst ist nicht der Urheber ihrer Schuld, aber er befreit sie nicht von der Schuld, weil sie die Mittel, die er ihnen durch die *gratia praeveniens* giebt, nicht annehmen, wie die Schrift sagt: ich will das Herz des Pharao verstocken. Da er es nehmlich nicht durch seine Barmherzigkeit erweichen wollte, heisst es, er habe es verstockt, so dass die Verhärtung

1) Zu Hiob 41, 2. *Ac si diceret: et electos meos potenter eripio, et rursum reprobos non injuste sed rationabiliter damno, id est, et eos, quos benigne eligo, eripere mirabiliter possum, et eos, quos respuo, non injuste derelinquo. — Nemo Deum meritis praevenit, ut tenere eum quasi debitorem possit: sed miro modo aequus omnibus conditor et quosdam praeelegit, et quosdam in suis pravis moribus juste derelinquit. Nec tamen electis suis pietatem sine justitia exhibet, quia hic eos duris afflictionibus premit; nec rursum reprobis justitiam sine misericordia exercet, quia hic aequanimiter tolerat, quos quandoque in perpetuum damnat. Si ergo et electi praevenientem se gratiam sequuntur, et reprobi juste quod merentur accipiunt, et de misericordia electi inveniunt quod laudent, et de justitia non habent reprobi, quod accusent. Ad parcendum, dicit Deus, reprobis nulla ratione compellor, quia iis debitor ex sua actione non teneor. Idcirco enim nequaquam coelestis patriae praemia aeterna percipiunt, quia ea nunc dum promereri poterant, ex libero arbitrio contempserunt. Quod videlicet liberum arbitrium in bono formatur electis, cum eorum mens a terrenis desideriis gratia aspirante suspenditur.* Mor. XXXIII. cp. 21.

in einem Unwirksambleiben der Gnade, in einem Entziehen der göttlichen Barmherzigkeit, in der Offenbarung der Gerechtigkeit besteht [1]). Dieses aber ist durch die eigne Schuld des Verstockten veranlasst, wie es *Mor.* XXXI. cp. 14 heisst: Gott verstockt das Herz des Pharao, nicht weil er selbst die Verhärtung verursacht, sondern weil er es, wie er es verdiente, nicht durch ein vermittelst der Gnade erwecktes Gefühl der Furcht erweicht. Menschen Thun und Gottes Urtheil fallen hier zusammen, indem das die Regel der göttlichen Gerechtigkeit ist, dass Sünde mit Sünde bestraft wird, und der, welcher nicht bereuen will, in andere Sünden fällt. Die Verstockung beruhet also auf einer Entscheidung des Menschen selbst; er will die Gnade nicht annehmen, er will nicht bereuen, und nun findet Gottes Urtheil statt, dass er tiefer in die Sünde fällt und unempfänglicher gegen die Gnade wird. Denn jede Sünde, die nicht bereuet wird, ist zugleich die Ursache einer andern Sünde, und diese so in Folge der Sünde entstandene Sünde ist zugleich wieder Sünde und Strafe, so wie die mit jeder Sünde wachsende Verblendung des Herzens nicht nur Ursache, sondern auch Strafe der Sünde ist, wie Gregor dieses offen ausspricht (z. B. *Mor.* XXV. cp. 11.) [2]). Gregor kann darum mit Recht sagen, dass Gott den Menschen nicht von der Sünde befreien will, weil er eben die Befreiung von derselben an eine in der Natur der Sache liegende Bedin-

1) *Justo judicio superbas mentes ad culpam egredi ex accepta virtute permittit. Non pravorum mentes ipse ad culpam format, sed a culpa non liberat, sicut scriptum est: ego obdurabo cor Pharaonis. Quod quia misericorditer emollire noluit, profecto districte se obdurasse nuntiavit. Mor.* XXIX. cp. 30. — *Unde et cor Pharaonis obdurasse describitur, non quod ipse duritiam contulit, sed quod exigentibus ejus meritis, nulla illud desuper infusa timoris sensibilitate mollivit. Mor.* XXXI. cp. 14.

2) *Ex illo quippe vitio culpa subsequens oritur, ex quo caecata mens ducitur, ut pejus ex alio ligetur. Sed peccatum, quod ex peccato oritur, non jam peccatum tantummodo, sed peccatum est et poena peccati, quia justo judicio omnipotens Deus cor peccantis obnubilat, ut praecedentis peccati merito etiam in aliis cadat. Quem enim liberare noluit, deserendo percussit. Non ergo immerito poena peccati dicitur, quod justa desuper irrogata caecitate ex praecedentis peccati ultione perpetratur. Quod videlicet agitur dispositione superius ordinata, sed inferius iniquitate confusa, ut et praecedens culpa sit causa subsequentis, et rursum culpa subsequens sit poena praecedentis. Mor.* XXV. cp. 11.

gung angeknüpft hatte, nehmlich das Ergreifen und Annehmen der dargebotenen Gnade. Damit übereinstimmend ist es, wenn es *Ezech.* l. I. hom. 11 heisst, dass der gerechte Gott es wegen der vorhergehenden Sünden erlaube, dass die verblendete Seele auch in andere falle. Gott verhärtet also nicht das Herz des Sünders, sondern er befreit ihn nur nicht von der Verhärtung aus eigener Schuld des Menschen und nach dem Gesetze der sittlichen Weltordnung, wornach die Sünde sich mit noch grösserer Sünde und Verblendung bestraft[1]).

Diejenigen, welche prädestinirt sind, heissen *electi*, die andern, welche nicht zur Seligkeit gelangen, *reprobi*. Die Erwählten gehorchen der Verkündigung der göttlichen Gnade, sie erhalten das *liberum arbitrium* (*Mor.* XXXIII. cp. 21.) in dem Sinne, wornach es Freiheit von der Herrschaft der Sünde bedeutet, und ein Beharren im Guten. Gott lässt sie unter den Verworfenen leben, damit sie dadurch im Guten bestärkt werden. Doch sind sie nicht frei von allen Lastern, und sündigen mannigfaltig. Gregor wirft die Frage auf (*Mor.* XXXIII. cp. 12.), warum Gott die Erwählten, denen er seine geistlichen Gaben mittheilt, nicht von sinnlichen Lastern befreit.' Er antwortet: Einige fallen durch die Gnadengaben in Stolz, ohne es zu wissen. Gegen solche wird dem bösen Feinde zu wüthen erlaubt, und die Stolzen fallen in sinnliche Begierden. In den Augen der Menschen gilt aber der Stolz als weniger schändlich und wird darum auch weniger vermieden, während man über die fleischlichen Lüste erröthet. Darum erlaubt Gottes Gnade dem Behemoth, die Erwählten von Schuld zu Schuld ziehen, denn indem

---

3) *Misericors Deus tempus nobis ad poenitentiam relaxat, sed cum ejus gratiae patientiam nos ad augmentum vertimus culpae, hoc ipsum tempus, quod ad parcendum pie disposuit, distinctius ad feriendum vertit: ut cum reverti quis etiam spatio temporis accepto noluerit, per hoc mala sua ad reatum augeat, per quod ea diluere potuit, si converti voluisset. — De benignitate ergo omnipotentis Dei iram sibi in die irae reprobus thesaurizat, quia dum ad poenitendum tempus accipitur, et ad peccandum exhibetur, ipsum remedium gratiae vertit in augmentum culpae. Unde et omnipotens Deus quia collata remedia conspicit ad culpae augmentum trahi, ipsam benignitatem, quam contulit, in judicii districtionem vertit, ut inde post amplius feriat, unde modo amplius exspetat. Et quia homo deserere malum non vult ut vivat, auget unde moriatur. Ezech.* l. I. hom. 11.

er dieses thut, verliert er die, welche er schon gefesselt hatte, und wird in denen besiegt, in welchen er schon gesiegt zu haben schien. Denn wer seiner Tugend wegen stolz wurde, wird seines Lasters wegen demüthig. Daher ist es ein Zeichen der göttlichen Liebe, dass dem Teufel erlaubt wird die Erwählten zu versuchen, damit sie demüthig bleiben: denn der Demüthige ist der Heilige. Ein anderer Grund, warum Gott auch die Erwählten in Sünden fallen lässt, liegt darin, dass dadurch Andere, die noch in ihren Sünden leben, wenn sie sich von Herzen bekehren, zur Hoffnung der Verzeihung aufgerichtet werden, und durch die Busse den Weg zur Liebe erkennen, wenn sie auch die Erwählten sündigen und doch Gottes Gnade nicht verlieren sehen (*Evang.* l. I. hom. 20.). Wenn aber die Erwählten in unerlaubte Lüste fallen, so zeigt sich darin Gottes Gnade, dass er ihren Willen nicht gelingen lässt, damit sie durch die Unmöglichkeit, ihre Lüste auszuführen, gebessert werden (*Mor.* XXXIV. cp. 2.). Wenn nun auch die Erwählten fallen, so bereuen sie doch ihre Sünden und bedecken sie durch gute Werke (*Mor.* XXII. cp. 5.) und ihre Tugend ist doch immer grösser als ihre Schuld (*Mor.* XXXI. cp. 8.). Ebensowenig als von Sünden sind die Erwählten frei von Leiden (*Mor.* XXXIV. cp. 2.) aus einem doppelten Grunde. Theils nehmlich zeigt Gott darin gegen sie, denen er barmherzig gewesen ist, auch seine Gerechtigkeit, dass sie für ihre begangenen Sünden durch schwere Leiden bestraft werden (*Mor.* XXXIII. cp. 21.), theils ist ihr Leiden ein Zeichen seiner Liebe und väterlichen Zucht, indem er die Flecken der Sünde, die er in der Ewigkeit nicht an ihnen sehen will, durch zeitliche Leiden bedeckt und abwäscht (*Mor.* IX. cp. 34.). Darum werden ihnen die zeitlichen Güter entzogen, weil auch den Kranken, bei welchen Hoffnung zum Leben ist, vom Arzte nicht Alles gegeben wird, was sie verlangen, damit sie eher gesund werden können (*Mor.* XXI. cp. 4.).

Die Verworfenen sind in Allem das Gegentheil der Erwählten. Sie wollen Gottes Wort nicht hören, und wenn sie es hören, so wandeln sie doch nicht auf dem Wege des Guten; sie kennen keine Reue und keine wahre Tugend. Dennoch werden sie von Gott auf Erden langmüthig ertragen, und erhalten oft von ihm mancherlei Güter aus einem dreifachen Grunde.

Zunächst muss Gott an ihnen, da er nach seiner Gerechtigkeit sie ewig verdammt, seine Liebe und Barmherzigkeit auch beweisen, indem er sie hier mit Geduld trägt und ihnen die Güter dieses Lebens giebt, die sie wünschen (*Mor.* XXXIII. cp. 21), gleichwie auch der Arzt den Kranken, für die er keine Hoffnung mehr hat, nicht versagt, was sie begehren (*Mor.* XXI. cp. 4.). Ferner sind die ihnen hier verliehenen Güter ein Zeichen ihrer künftigen Verdammniss und eine Vermehrung ihrer Schuld, weil sie theils trotz derselben sich nicht bekehren, theils dadurch zu Stolz aufgeblähet werden (*Ezech.* l. I. hom. 10)[1]. Endlich hat ihr Tragen mit Geduld den Zweck, die Gerechten zu bewähren, indem durch das Beispiel der Verworfenen die Erwählten für ihr Heil lernen (*Mor.* XXXIV. cp. 15.)[2]. Dennoch aber bestraft Gott schon hier einige Verworfene, und fängt schon auf Erden bisweilen die Strafe an, die sich in der ewigen Verdammniss vollzieht. Denn wenn Gott hier keine Sünde strafte, so würde man nicht glauben, dass er sich um die menschlichen Dinge bekümmerte, dagegen wenn er Alles hier schon bestrafte, so würde nichts für das letzte Gericht nachbleiben (*Mor.* XXVI. cp. 21.).

---

1) *Idcirco bona hic reperit et malus, ut illic plenius mala reciperet, quia hic fuerat nec per bona conversus Reg. Past.* p. 3. cp. 26. — *Quam omnipotens Deus ad hoc virtutes singulis dividat, ut alterum alteri in cogitatione humiliet, ad hoc reprobi pertrahunt bonum quod acceperunt, ut ex eo in elatione perdantur, dum semper considerant bona, quae ipsi habent et alii non habent, et nunquam perpendere student, quanta bona alii habeant, et ipsi non habeant. Quod ergo divina pietas in augmentum disponit humilitatis, hoc mentes reprobae in augmentum vertunt elationis, et ex diversitate munerum a bono deficiunt, unde crescere in humilitatis bono debuerunt. Ezech.* l. I. hom. 10.

2) *Unde plerumque contingit, ut ipsum hoc quod bene videntur vivere, non sibi, sed solis potius electis vivant, dum exemplis suis ad bene vivendi studia perseveraturos alios non perseveraturi provocant. Mor.* XXXIV. cp. 15.

Achtes Capitel.

Die Lehre von der Person und den Werken des Erlösers.

Die Gnade, zu deren Theilnahme Gott die Erwählten ausersehen hat, ist uns durch Christus gebracht, der die Folgen der Sünden aufheben und uns mit Gott wieder vereinigen sollte, daher er gerne von Gregor als der *mediator Dei et hominum* bezeichnet wird. Die beiden hier in Betracht zu ziehenden Fragen: wer war der Erlöser und was wollte er? hat Gregor mit grosser Sorgfalt beantwortet, jedoch in der Lehre von der Person Christi hat er wenig Eigenthümliches, er schliesst sich hier eng an die kirchliche Entwickelung an, die in dieser Beziehung schon zu einer gewissen Vollendung gediehen war, und auf dem Grunde der gegebenen Voraussetzungen und in Veranlassung der sich entwickelnden Gegensätze ein vollständiges Gebäude aufgeführt hatte, das bis auf die neueste Zeit, ehe die Voraussetzungen selbst andere wurden, seine Dauer erhalten hat.

1) Die Person Christi. Wie die Kirche im Anschlusse an die Aussprüche der heiligen Schrift zunächst sich bemühet hatte, gleichsam die beiden Bestandtheile der Person Christi in ihrer Wahrheit und Gesondertheit festzuhalten, und dann erst dazu geführt wurde, die innere Wahrheit derselben unbeschadet ihres Wesens in Einer Person näher zu bestimmen: so unterscheidet auch Gregor bestimmt die beiden Naturen, die in der Einheit der Person Christi verbunden sind.

Was die göttliche Natur betrifft, so nennt er Christum Gott, und sagt, dass er nach der Seite, da er die Kraft und Weisheit Gottes ist, aus dem Vater vor der Zeit geboren ist, oder weil er weder geboren zu werden anfing noch aufhörte, hält er es für besser, ihn den *semper natus* zu nennen, nicht in dem Sinne, dass er immer geboren wird, was eine Unvollkommenheit enthalten würde, sondern um dadurch auf menschliche Weise die Ewigkeit und Vollkommenheit seiner göttlichen Natur, sein zeitloses Wesen zu bezeichnen. Selbst dass Christus der *perfectus* heisst, ist nur ein analogischer Ausdruck, da derjenige in Wahrheit nicht so genannt werden kann, der

niemals *factus* ist. Ohne Zeit ist er aus dem Vater geboren (*Mor.* XXIX. cp. 1.), von gleichem Wesen mit ihm. Das ist freilich eine unbegreifliche Geburt, dass der von Ewigkeit Geborne gleich ewig ist, dass Gott vor der Zeit seiend einen ihm Gleichen zeugte, dass der Geborne nicht später als der Zeugende ist; sie ist wohl zu bewundern, aber nicht zu erkennen, da wir nur bei verschlossenen Augen einen Schein des Lichtes sehen (*Mor.* XXIII. cp. 19.). Christus ist der Logos (*Verbum*) und zwar der eingeborne, weil Gott ausser ihm keinen andern hat. Wenn der Evangelist Johannes sagt, im Anfang war der Logos, so sagt er absichtlich nicht *fuit*, sondern *erat*, er setzt die vergangene Zeit nicht absolut, weil bei Gott weder Vergangenheit noch Zukunft ist. Die Zeit ist nur analogisch gebraucht, da Gott seinen Sohn ohne Zeit zeugte. Auch in Bezug auf die göttliche Natur lässt sich sagen, Christus wurde gesandt, d. h. aber, er wurde von dem Vater gezeugt. Nothwendig muss dieses nach seiner göttlichen Natur verstanden werden, denn wenn es bloss heissen sollte, dass er Mensch geworden sei, so könnte nicht von dem heiligen Geiste gesagt werden, dass er gesandt werde, wie Joh. 15, 26, da dieser nicht Fleisch geworden ist (*Evang.* l. II. hom. 26.). In Christo ist die Gottheit nicht eine *adoptio*, wie bei uns, sondern sie gehört zu seinem Wesen, so dass er, wenn er auch durch seine Menschheit den übrigen ähnlich schien, doch durch seine Gottheit über Alle einzig erhaben blieb in einer besonderen Würde (*Mor.* I. cp. 18.). Daher polemisirt Gregor gegen den Nestorius, der gesagt haben sollte: ich beneide Christum nicht, dass er Gott geworden ist, weil ich es auch selbst werden kann, wenn ich will, indem er meinte, dass Christus nicht durch das Mysterium der Empfängniss, sondern durch Gottes Gnade Gott sei, weil er als reiner Mensch geboren durch sein Verdienst erlangte, Gott zu sein, weshalb auch Andere ihm gleich werden können, die Gottes Kinder durch die Gnade werden. Gregor sagt dagegen, es ist ein Unterschied, dass geborne Menschen die Gnade der Adoption empfangen, und dass dieser Eine auf besondere Weise durch die Macht der Gottheit aus der Empfängniss selbst als Gott hervorgegangen sei. Der Herrlichkeit des Eingebornen, die er von Natur hatte, kann keine andere durch Gnade erlangte gleich kommen (*Mor.* XVIII. cp. 52.). Gegen jeden Subordinatianismus erklärt

sich Gregor entschieden. Freilich dadurch, dass der eingeborne Sohn Gottes Mensch wurde, war er unter den Engeln bis zu seiner Auferstehung und Himmelfahrt, seit welcher Zeit er allen Mächten der Engel vorsteht (*Exech.* l. I. hom. 8.), aber das bezieht sich nur auf den Gottmenschen Christus in seinem Zustande auf Erden, nicht aber auf die in ihm wohnende Gottheit. Wer den Sohn für geringer hält, der raubt dem Vater selbst die Ehre, indem er meint, dass seine Weisheit ihm ungleich sei, da ja die Weisheit Gottes in Christo Mensch wurde. Joh. 10, 30. 14, 28. Luc. 3, 51 (*Evang.* l. II. hom. 25.). Obgleich die menschliche Natur diese Gleichheit des Wesens des Sohnes Gottes mit dem Vater nicht begreifen kann, so lässt sie sich doch durch die Betrachtung anderer Dinge glaublich machen. Nehmlich der selbst seine Mutter erschaffen hat, wie er denn als der Logos der Weltschöpfer ist, wurde in ihrem jungfräulichen Schoosse nach seiner Menschheit erschaffen. Darum ist es nicht unerklärlich, dass der dem Vater gleich ist, welcher früher als seine Mutter war (*Evang.* l. II. hom. 25.).

Von der menschlichen Natur des Erlösers an sich spricht Gregor weniger. Christus war geboren in der Zeit aus der Mutter, er hatte bis auf die Sünde völlig unsere Natur an sich, er erlitt gleich uns die Sterblichkeit und Unvollkommenheit dieses Lebens, ihn hungerte und dürstete, er wurde müde, geplagt und gekreuziget. Bis zu seiner Auferstehung wurde er durch die Bande unserer Schwachheit gehalten (*Mor.* XXX. cp. 21.). Doch scheint es nach Gregor nur aus Christi freiem Willen, und nicht aus seinem menschlichen Wesen hervorgegangen zu sein, dass er durch die Schwachheit unserer Sterblichkeit und durch den Tod gebunden werden wollte (*Mor.* XXIV. cp. 1 sq.)[1]. Da die Ursache des Todes, die Sünde und die

1) *In carne veniens Dominus non culpam nostram ex vitio, non poenam ex necessitate suscepit: nulla enim peccati labe pollutus, reatus nostri teneri conditione non potuit, et ideo mortem nostram, omni necessitate calcata, cum voluit, sponte suscepit. Nequaquam enim ita, ut nos, fuit natus, nec ita mortuus, nec ita resuscitatus. Non enim cooperante coitu, sed spiritu sancto superveniente conceptus est, natus autem materna viscera et fecunda exhibuit et incorrupta servavit. Rursum nos omnes cum nolumus, morimur, quia ad solvendae poenae debitum culpae nostrae conditione coarctamur. Ille autem*

fleischliche Geburt von irdischen Eltern bei ihm fehlte. Wenn auch diese Ansicht consequent aus der Uebertragung der Erbsünde durch die Empfängniss und aus dem Tode, als alleiniger Strafe der Sünde, folgt, so liegt etwas Doketisches darin, sobald die Sterblichkeit allein aus dem Willen Christi abgeleitet wird, denn auch alle Schwachheiten und Unvollkommenheiten der menschlichen Natur sind Folgen der Sünde, daher auch diese nur freiwillig von dem Erlöser getragen wurden und nicht als Eigenthümlichkeit seiner menschlichen Natur. Wo bleibt dann aber die Wahrheit seiner menschlichen Natur?

Beide Naturen waren in der Einen Person des Gottmenschen verbunden. Diese Einheit ist aber nicht so zu denken, als wäre das, was die Naturen verbände, ein Drittes von ihnen gesondertes, also nicht als eine nur äusserliche Zusammenfassung, so dass es verkehrt ist, zu sagen, die *unitas* bestehe *ex duabus naturis*, sondern *ex duabus et in duabus naturis* (*Evang.* l. II. hom. 38.). Daher Gregor gegen die Nestorianische Ansicht polemisirt. Obgleich Christus etwas anderes aus dem Vater und Anderes von der Jungfrau war, so war er doch selber nicht ein anderer aus dem Vater und ein anderer aus der Mutter, sondern die vollkommenste Einheit der Person, selbst ewig aus dem Vater und zeitlich aus der Mutter, derselbe welcher schuf und geschaffen wurde, selbst hervorragend vor den Menschen durch seine Gottheit und auch von elender Gestalt nach *Jes.* 53, 2. durch seine Menschheit, derselbe vor der Zeit vom Vater ohne Mutter und am Ende der Zeit von der Mutter ohne Vater, selbst ein Tempel und der Gründer des Tempels, selbst der Schöpfer des Werkes und das Werk des Schöpfers (*Mor.* XVIII. cp. 52.). Christus ist also nicht ein anderer durch seine Menschheit und ein anderer durch seine Gottheit, sondern durch die Verkündigung des Engels und die Ankunft des Geistes nahm der Logos im Leibe der Maria, welcher in demselben Fleisch wurde, indem sein unveränderliches Wesen blieb, welches er mit dem Vater und dem heiligen Geiste gleich ewig hatte, die menschliche Natur an, daher derselbe ohne zu leiden, als unsterb-

---

quia nulli admixtus est culpae, nulli ex necessitate succubuit poenae. Sed quia culpam nostram dominando subdidit, poenam nostram miserando suscepit, sicut ipse ait Joh. 10, 18., *Mor.* XXIV. cp. 1.

lich sterben, und als ewig vor der Zeit zeitlich sein konnte am Ende der Zeit (*Ibid.*). Aber wie *inseparabiliter*, so sind auch *inconfuse* die beiden Naturen in dem Erlöser vereinigt und verbunden, so dass beide ihr Wesen behielten, durch die menschliche Natur die Herrlichkeit der göttlichen für unsere Augen gemildert und durch die göttliche Natur die menschliche verherrlicht und über alles Erschaffene erhöhet wurde (*Ezech.* l. I. hom. 8.). So ist der Sohn Gottes und des Menschen selber eins; der innewohnt nach seiner göttlichen Natur und der bewohnt wird nach seiner menschlichen Natur, ist derselbe (*Mor.* XXXIII. cp. 16.).

Die Vereinigung der beiden Naturen ging von der göttlichen Natur aus. Diese also ist das Personbildende, denn der eingeborne Sohn Gottes schuf sich selbst in dem *uterus* der Maria durch Vermittlung der Seele einen menschlichen Körper (*Mor.* XXXIII. cp. 16.). Diese Einheit der Person des Gottmenschen datirt sich von seiner Empfängniss und Geburt (*Ezech.* l. I. hom. 6.). Diese Incarnation, die Menschwerdung des Sohnes Gottes, in welcher Gott in sich verharrend den Menschen annahm (*Evang.* l. II. hom. 30.), ist ein undurchdringliches Geheimniss, durch sie hatte der Mittler alle Wirkungen des heiligen Geistes bleibend in sich (*Mor.* XXIX. cp. 31.). Die Empfängniss des Gottmenschen nennt Gregor ein *ineffabile sacramentum*, eine heilige Empfängniss. So kam der Erlöser in die Welt, dass er nichts von einer unreinen Empfängniss an sich hatte; da er nicht aus Mann und Frau, sondern aus dem heiligen Geiste und der Jungfrau Maria hervorging, deren jungfräuliche Würde sowohl durch die Empfängniss als die Geburt des Gottmenschen auf bewundernswerthe Weise unverletzt blieb. Aus diesem Grunde war der Mensch Jesus Christus auch allein rein in seinem Fleische und konnte durch die fleischliche Lust nicht berührt werden, da er nicht durch fleischliche Lust in die Welt kam (*Mor.* XI. cp. 52. XVIII. cp. 52. XXIV. cp. 1.).

Diese Vereinigung beider Naturen in dem Gottmenschen hatte für beide Naturen selbst bedeutsame Folgen. Was nehmlich die menschliche Natur betrifft, so wurde sie zum Ruhme der göttlichen Majestät erhöht (*Ezech.* l. I. hom. 2.), weshalb Christus ein erhabener Berg heisst, weil er freilich von Erde, aber über die Erde erhaben ist. Denn sein Fleisch hat wohl den

Stoff von dem übrigen, aber übertrifft nach seiner Macht Alles, da er nicht bloss Mensch, sondern der Gottmensch ist und als solcher über Engel und Menschen erhaben (*Exech.* l. II. h. 1.)[1]. Die göttliche Natur aber erniedrigte sich durch die Annahme der Menschheit, denn ob er gleich in göttlicher Gestalt dem Vater gleich ist, so ist er doch in der Knechtsgestalt geringer als derselbe, weil er geringer als er selber ist (*Mor.* XXX. cp. 21.). Da nun die Unveränderlichkeit zum Wesen der Gottheit gehört, so konnte diese Erniedrigung nicht darin bestehen, dass die göttliche Natur etwas von ihrem erhabenen Wesen in Wahrheit verlor, sondern sie enthielt sich nur vor den Augen der Menschen von der Macht ihres Glanzes. Denn wenn jene unveränderliche Natur, die in sich selbst bleibend Alles erneuert, uns so, wie sie ist, hätte erscheinen wollen, so würde sie durch ihren Glanz uns mehr entzündet als gebessert haben. Darum mässigte Gott vor unseren Augen die Herrlichkeit seiner Grösse, damit, während für uns seine Herrlichkeit gemässigt wird, auch unsere Schwäche verherrlichet und, so zu sagen, durch die empfangene Gnade die Farbe ihres Zustandes änderte (*Exech.* l. I. hom. 2.). Doch blieb die göttliche Natur Christi stets gleichen Wesens mit dem Vater. Sichtbar durch seine Menschheit erschienen, erhielt der Sohn Gottes sich unsichtbar in seiner Gottheit. Er zeigte die Natur der Menschheit und verbarg die Natur seiner Gottheit vor den menschlichen Augen (*Exech.* l. II. h. 1.). Auch Alles, was er nach seiner Menschheit Störendes ertrug, ordnete er nach seiner Gottheit selber an (*Mor.* III. cp. 16.). Die menschliche Natur ist also beständig von der göttlichen durchdrungen, doch erschien diese nicht nach ihrem völligen Wesen, sondern ob auch zu Zeiten hervorleuchtend, wie in den Wundern und der unbeschränkten Allwissenheit Christi [2]), verbarg sie doch

1) *Creator noster pro nobis incarnatus est, homo natus in terra super Angelos regnat in coelo, Hebr.* 2, 8. *Etsi de terra est per substantiam humanitatis, incomprehensibilis tamen est in altitudine divinitatis.* *Exech.* l. II. hom. 1.

2) Wenn Christus dagegen *Marc.* 13, 32 sagt, er wisse Zeit und Stunde des Gerichtes nicht, so ist das zu verstehen *non ad eundem filium juxta quod caput est, sed juxta corpus ejus, quod nos sumus.* Gregor beruft sich dafür auf den Augustin *de trin.* cp. 12 u. in *Ps.* 6. init. u. *Ps.* 34. serm. 2. — *Ita omnipotens filius se nescire dicit diem, quam nesciri facit, non quod*

ihre Natur bis zur Auferstehung und Himmelfahrt, wo sie in ihrer früheren Herrlichkeit wieder hervortritt. So nennt Gregor Christum *bene servus*, weil er es nicht für unwürdig hielt, Knechtsgestalt anzunehmen. "Dass er die Niedrigkeit des Fleisches annahm, war auch nicht ungerecht gehandelt gegen seine Majestät, weil er durch seine Menschheit weder das Göttliche verringerte, noch die Menschheit durch seine Gottheit verzehrte, sondern sich erniedrigte, d. h. da er an sich unsichtbar war, sich sichtbar zeigte, so dass er durch seine Knechtsgestalt die Eigenschaft bedeckte, wornach er unbegrenzt Alles nach seiner Gottheit durchdringt. Darum ist Niemand dem Erlöser auf Erden ähnlich, weil jeder Mensch nur Mensch ist, er aber Gott und Mensch (*Mor.* II. cp. 23.), darum ist der Mittler Gottes und des Menschen, der Mensch Jesus Christus, über alle Menschen, Engel und höhere Mächte erhaben; darum ruhte der Geist auf ihm allein in besonderer Weise, weil er seine Menschheit nie verliess, da er aus seiner Gottheit hervorgeht (*Mor.* III. cp. 56. XXIX. cp. 31.). Darum ist er auch das *verbum absconditum*, das Ebenbild Gottes. Näheres über die Art und Weise, wie er sich die völlige Vereinigung der Naturen bei doch bleibendem verschiedenen Wesen in dem Gottmenschen dachte, giebt Gregor nicht an, wie denn überhaupt seine Zeit sich bei dem beruhigte, was die kirchliche Lehre über die Person Christi festgestellt hatte. Die Menschwerdung Gottes geschah, als im Verlaufe der Zeit die Schwäche der Welt zunahm am Ende der Zeiten. Denn je grösser die Krankheit des Menschengeschlechtes geworden war, um so grösser musste das Heilmittel sein [1]).

---

ipse nesciat, sed quia hunc sciri minime permittat. Unde et pater solus dicitur scire, quia consubstantialis ei filius, ex ejus natura, qua est super Angelos, habet, ut hoc sciat, quod Angeli ignorant. Unde et hoc intelligi subtilius potest: quia incarnatus unigenitus factusque pro nobis homo perfectus, in natura quidem humanitatis novit diem et horam judicii, sed tamen hunc non ex natura humanitatis novit. Quod ergo in ipsa novit, non ex ipsa novit, quia Deus homo factus diem et horam judicii per deitatis suae potentiam novit. Gregor erklärt diejenigen für Nestorianer, welche behaupten, dass Christus etwas nicht gewusst habe. *L.* X. epist. 39 *ad Eulogium.*

1) *Quia certum erat, quod per accessum temporum deficientis saeculi languores excrescerent, actum est, ut aeterna Dei sapientia in fine saeculo-*

2) Das Erlösungswerk Christi.

Das Werk, um dessentwillen Christus in die Welt kam, wird schon durch die beiden Namen *redemtor* und *mediator* bezeichnet, die Gregor am häufigsten von Jesu gebraucht. Er war der Erlöser, der uns von den Folgen der Erbsünde, die wir durch Adams Fall an uns trugen, befreien sollte, zunächst von der Blindheit des Geistes, von der Unwissenheit in göttlichen Dingen, indem er uns das geistliche Verständniss des Gesetzes eröffnete und uns das Geheimniss der Trinität zeigte. Auch von der Unwissenheit über den Zustand unseres Elendes sollte er uns befreien. Denn der Mensch, zur Betrachtung des Schöpfers erschaffen, war seiner Sünden wegen von den inneren Freuden herabgestürzt ins Verderben, und ertrug die Blindheit des Exils und das Urtheil seiner Strafe, ohne es zu wissen, so dass er seine Verbannung für sein Vaterland hielt und sich über die Last des Verderbens wie in der Freiheit des Heiles freute. Gott aber, den der Mensch in seinem Innern verlassen hatte, wurde Mensch, und erschien äusserlich und rief den Menschen in's Innere zurück, dass er seine Sünde anerkenne (*Mor.* VII. cp. 2.). Christus sollte darum uns unsere Sünden zeigen, damit wir sie verliessen, und das himmlische Vaterland, damit wir die Erde, unsern Verbannungsort, nicht mehr für unser Vaterland hielten. Ferner sollte er uns von der Gewalt des Todes befreien, wenn auch nicht von dem Tode selbst, den auch die Erlöseten erleiden müssen, so doch von seiner Verbindung mit der Erbsünde und dem Bewusstsein der Schuld. Er hat, wie Gregor sagt, die *vitia* und *tormenta corruptionis nostrae* vernichtet (*Mor.* XXIV. cp. 4.), und uns die Furcht vor dem Tode genommen, indem er uns ein anderes Leben zeigte, welches wir nicht kannten. Eine andere Folge der Erbsünde war es, dass selbst die Gerechten durch den Tod in die Unterwelt geführt wurden, also durch die Folgen der Sünden abgehalten wurden, in's himmlische Reich einzugehen. Christus

---

rum per semetipsam veniret ad grandem hunc et nimiae infirmitatis aegrotum i. e. per totum mundum jacens languidum genus humanum ut transmissis prius praedicatoribus, quasi quibusdam visitatoribus, tanto postmodum major veniret potentia medici, quanto magis morbus crevisset aegroti. Mor. XVIII. cp. 45. Aehnlich auch *Ezech.* l. I. hom. 2.

sollte uns nun wieder in das himmlische Vaterland zurückführen, indem er uns aus der Unterwelt befreite, so das wir gleich nach dem Tode zu den himmlischen Belohnungen gelangen können (*Mor*. XIII. cp. 43.). Durch die Erbsünde waren wir in die Gewalt des Teufels gerathen, der uns, ohne dass wir widerstreben konnten, mit sich in den Untergang zog, durch die Menschwerdung des Gottessohnes aber ist ihm die Wirksamkeit seiner Bosheit abgeschnitten (*Mor*. II. cp. 22.)[1].

Dass Christus von den Folgen der actuellen Sünde uns nicht befreie, sagt Gregor freilich nicht ausdrücklich, es folgt aber unmittelbar aus dem, was er sonst äussert, dass wir, wenn wir durch das Sakrament der Taufe in Christi Gemeinschaft aufgenommen sind, nur von den Strafen der Erbsünde, aber nicht von den Strafen der Sünden, die wir selbst nach der Taufe begangen haben, befreit werden, dass jede Sünde ihre Strafe findet, daher auch die Erwählten zur Strafe ihrer Sünden Leiden ertragen müssen, dass alle die Sünden, deren Strafen wir nicht selbst durch die Busse auf uns nehmen, einst am jüngsten Gerichte bestraft werden. Gregor fasst das Erlösungswerk nur äusserlich auf, selbst die Befreiung vom Bewustsein der Schuld ist bei ihm nur mangelhaft, da die Heiligen fortwährend ihrer Sünden wegen sich fürchten, da sie nicht wissen, was Gott noch an ihnen einst strafbar finden wird. Er kennt darum auch keine rechte Versöhnung, er weiss nichts von einem Frieden, den der Gläubige durch seinen Erlöser findet, nichts von einer Freudigkeit, mit welcher der Christ auch in seiner Unvollkommenheit, weil er sich an das Verdienst des Erlösers hält, auf die Stunde des Gerichtes blickt. Er spricht freilich davon, dass Gott und die Menschen durch Christum versöhnt worden sind, doch fasst er dieses theils so auf, dass der Eingeborne die Gemüther der Erwählten mit Gott vereinigte (*Evang*. L. II. h. 38.)[2], indem sie statt aus Furcht, nur aus Liebe sein Gebot erfüllen, theils

1) *Sed jam Satan redeat, id est ab effectu suae malitiae vis illum divina constringat, quia jam apparuit in carne, qui in peccati contagio ex carnis nihil habebat infirmitate. Venit humilis, quem et superbus hostis admiretur, quatenus qui fortia divinitatis ejus despexerat, etiam humanitatis ejus infirma pertimescat. Mor.* II. cp. 22.

2) *Sola dilectione Dei actum est, ut ejus Unigenitus mentes sibi electorum hominum uniret. Evang.* II. hom. 38.

so, dass es durch Christum dem Menschen möglich geworden, zu Gott zurückzukehren (*Mor.* XXII. cp. 17.)[1], denn wir als sterbliche und ungerechte waren weit entfernt von dem gerechten und unsterblichen Gott. Aber zwischen beiden erschien der Mittler Gottes und des Menschen, sterblich und gerecht, der den Tod mit den Menschen und die Gerechtigkeit mit Gott gemein hatte, damit er in sich selbst das Niedrigste mit dem Höchsten vereinigte, und dadurch uns der Weg der Rückkehr zu Gott offenstände, wodurch er mit seinem höchsten Zustande unseren niedrigen Zustand vereinigte. Gregor redet freilich auch von einem Zorne Gottes, der gesühnt werden sollte, er sagt, dass Christus unsere Strafen getragen habe, ohne jedoch darauf ein weiteres Gewicht zu legen. Nach seiner Ansicht musste vielmehr der Teufel, als Gott versöhnt werden. Denn der Teufel hatte ein Recht auf den Menschen erlangt, seitdem dieser, mit freiem Willen erschaffen, ihm, der zum Unrecht rieth, beistimmte. Dieses Recht des Teufels, den Gott nicht durch seine Macht, sondern durch seine Weisheit und Klugheit besiegen wollte, musste auf rechtliche Weise abgekauft werden, und als ein solches Lösegeld sandte Gott seinen Sohn (*Mor.* XVII. cp. 30.). Auch mit den Engeln sollte der Mensch versöhnt werden, denn die Erlösung der Menschen hatte den Zweck, den Schaden im Reiche der Engel aufzuheben, so dass in Christo nicht nur wiederhergestellt wird, was auf Erden ist, da die Sünder zur Gerechtigkeit bekehret werden, sondern auch, was im Himmel ist, da dorthin die demüthigen Menschen zurückkehren, woraus die ungehorsamen Engel durch ihren Uebermuth gefallen sind (*Mor.* XXXI. cp. 49.). Es war aber auch durch die Sünde ein Zwiespalt eingetreten zwischen Engeln und Menschen (*Mor.* XXVII. cp. 15.)[2], da wir durch die erste Schuld und durch die

---

1) *Christus adjuvit hominem homo factus: ut quia puro homini via redeundi non patebat ad Deum, via redeundi fieret per hominem Deum. Longe enim distabamus a justo et immortali nos mortales et injusti. Sed inter immortalem et justum et nos mortales et injustos apparuit Mediator Dei et hominum mortalis et justus, qui et mortem haberet cum hominibus et justitiam cum Deo: ut quia per ima nostra distabamus a summis, in se ipso uno jungeret ima cum summis: atque ex eo nobis via redeundi fieret ad Deum, quo summis suis ima nostra copularet. Mor.* XXII. cp. 17.

2) *Quia inter nos et Angelos discordantis vitae scandalum reperit, mira*

täglichen Sünden von ihrer Herrlichkeit und Reinheit weit entfernt waren. Deshalb auch hielten uns die Engel von ihrer Gemeinschaft entfremdet. Diesen Zwiespalt hob Christus; nun schliessen die Engel Frieden mit uns und ehren uns als ihre Genossen (*Evang.* l. I. hom. 8.). Endlich sollte Christus die Menschen unter einander versöhnen (*Mor.* XVII. cp. 30.): er verbindet die Erwählten zur Einmüthigkeit und reizet sie zur Liebe des Höheren durch innere Sehnsucht (*Ezech.* l. II. h. 4.).

Der wichtigste Theil des Erlösungswerkes war aber die Befreiung von der Sünde selbst, oder die Besserung des Menschen, dadurch dass ihm theils ein Beispiel zur Nacheiferung gegeben, theils das Rechte gelehrt, theils gezeigt wurde, dass Gott milde sei, um uns Muth zu machen, indem Gott an dem sündlosen Christus ein besonderes Wohlgefallen hatte. Wie Christus die Stärke der Engel ist, indem er ihnen Kraft verleiht, damit sie nicht fallen, so ist er die Erlösung der Menschen, weil er ihnen hilft, damit sie nach dem Falle sich wieder erheben (*Ezech.* l. II. hom. 2.). Denn Christus ist nicht nur deswegen Mensch geworden, damit er uns durch sein Blut erlöse, sondern auch durch sein Beispiel uns umändere. Denn alle Nachkommen Adams strebten nach dem Glücke des gegenwärtigen Lebens, vermieden das Unglück, flohen die Schmach und und folgten dem Ruhme. Darum kam der menschgewordene Gott, der das Unglück suchte, das Glück verachtete, die Schmach annahm und den Ruhm floh (*Mor.* XXX. cp. 24.). Der Hauptzweck seines Kommens war, uns ein Beispiel zu geben [1]), aber auch die Härte des Gesetzes durch Barmherzigkeit zu mildern (*Evang.* l. II. hom. 33.) [2]), was namentlich durch Belehrung geschah, indem er dadurch, dass er den geistigen Tod fürchten

---

potentia, mirabiliori etiam pietate summa creans, ima suscipiens, ima cum summis junxit. *Mor.* XXVII. cp. 16.

1) *Incarnatus Dominus in semetipso omne, quod nobis inspiravit, ostendit, ut quod praecepto diceret, exemplo suaderet.* *Mor.* I. cp. 13. — *Venit inter homines Mediator ad praebendum exemplum vitae hominibus simplex, ad non parcendum malignis spiritibus rectus, ad debellandam superbiam timens Deum, ad detergendam vero in electis suis immunditiam recedens a malo.* *Mor.* II. cp. 24.

2) *Apparuit in carne, confessioni peccatorum non poenam, sed vitam promittit. Quod juste lex damnat, ipse misericorditer liberat.* *Evang.* l. II. h. 33.

lehrte, die Furcht vor dem leiblichen Tode, der Strafe des Gesetzes, hinwegnahm. Der leibliche Tod freilich selber blieb, aber durch die Milderung des Gesetzes bewirkte Christus, dass er nicht mehr als unsere Schuld wegen der Gesetzesübertretung stattfand (*Mor.* XI. cp. 17.).

Die Ursache des Erlösungswerkes Christi lag allein in der Liebe Gottes zu uns (*Evang.* l. II. hom. 38.), in seiner Gerechtigkeit nur insofern, als dem Teufel sein Recht an dem Menschen auf gerechte Weise durch Christus genommen werden sollte. Von unserer Seite aber nehmen wir Theil an dem, was Christus den Menschen erworben hat, wenn wir durch den Glauben mit ihm eins geworden sind, wie Gregor (*Evang.* l. II. hom. 39) sehr schön auseinander setzt. Was, sagt er hier z. B., können wir Unglückliche sagen, die wir unzählige Sünden begangen haben; was können wir dem Feinde sagen, der Vieles von sich an uns findet, wenn nicht das allein, was unsere einzige Hoffnung ist, dass wir mit dem eins sind, an welchem der Fürst dieser Welt nichts finden konnte, da er allein frei ist! Von dem Dienst der Sünde werden wir durch die wahre Freiheit erlöset, weil wir mit dem vereinigt werden, der wahrhaft frei ist. Denn es ist nicht zu leugnen, dass der Fürst dieser Welt noch Vieles in uns hat, doch kann er uns nichts anhaben, weil wir dessen Glieder sind, in welchem er nichts hatte. Es hilft aber nichts, dem Erlöser durch den Glauben verbunden zu sein, wenn wir durch unsere Sitten von ihm getrennt sind, nur durch das Hängen an Gott und durch die Liebe zum Nächsten werden wir Glieder unseres Erlösers, der nur die annimmt, welche sich als Sünder erkennen (*Mor.* II. cp. 35.) [1]).

Obgleich das Erlösungswerk auch zum grossen Nutzen der Engel gereichte, theils weil dadurch die Lücke in ihrem Reiche ausgefüllt wurde, theils weil sie dadurch Kraft zum standhaften Verharren im Guten bekamen, so bezieht sich die Erlösung doch nur auf die Menschen, weil Gott sich ihrer allein erbarmt wegen der angebornen Schwachheit des Fleisches und des Falles durch fremde Schuld (*Mor.* IV. cp. 3.), und zwar auf alle Menschen

1) *Redemtor sacramenta legis ab illo primo suo sacerdotio sustulit, dumque eos, qui sibi justi videbantur, deseruit, hos, qui se et noverant et fatebantur, assumsit. Mor.* II. cp. 35.

ohne Ausnahme, auch auf die Väter der Vorzeit; denn alle Väter vor und nach dem Neuen Testamente bilden nur Eine Kirche. Wie wir durch den Glauben an die vergangene Erlösung, so wurden die Väter des Alten Testamentes durch den Glauben an die kommende gerettet (*Ezech.* l. II. hom. 3.). Die Erlösung musste Christus als Mensch und nicht als Engel vollbringen; denn der Erlöser musste ohne Zweifel das sein, was er erlösen wollte, einmal um die verlornen Engel zu verlassen, deren Wesen er nicht annahm, dann um die Menschen wieder herzustellen, deren Wesen er annahm (*Mor*. IV. cp. 7.).

Betrachten wir nun noch einmal die Ansicht Gregors von der Erlösung durch Christum, so ergiebt sich leicht, dass sie nur eine mangelhafte ist. Das Hauptgewicht wird auf die Belehrung und auf das Beispiel gelegt, die Versöhnung mit Gott, deren Gewissheit der Mensch zu seinem Seelenfrieden unumgänglich bedarf, fast ganz übergegangen, die Befreiung von den Strafen theils unzureichend als bloss in Bezug auf die Erbsünde, theils rein äusserlich gefasst. Das Wichtigste, dass der Mensch, von dem Bewusstsein seiner Schuld befreit, nichts Hemmendes mehr in sich fühlt, das ihn von Gott trennt, indem er nicht mehr den Richter, sondern den Vater in ihm erblickt, erwähnt Gregor freilich, aber lässt es bald fallen. Er weiss daher dem Menschen keine andere Beruhigung zu geben, als ihn auf seine Busse und seine guten Werke hinzuweisen. Schon aus dem Vorhergehenden folgt, was sich weiter unten noch bestimmter ergeben wird, dass Gregor eigentlich nichts mit dem Tode Christi anzufangen weiss, da für den Zweck der Erlösung Christi Lehre und Leben genügte. Hier kommt ihm aber die Ansicht zu Hülfe, dass durch den Tod des Gottmenschen das Recht des Teufels über uns abgekauft ist. Durch seinen Tod hat Christus uns von der Macht des Todes befreit, d. h. von der Furcht vor dem Tode, einmal weil er nicht mehr eine Strafe unserer Schuld ist, die wir dem Teufel zu zahlen haben, dann weil wir nicht mehr nöthig haben zur Unterwelt zu gehen, endlich weil Christus durch seine Auferstehung ein anderes Leben uns gezeigt hat. Aus seiner Ansicht von der Erlösung folgt, dass er niemals des Verdienstes Christi als Trost und Stärkung in unserer Gewissensunruhe erwähnt, dass er von einer beständigen Ungewissheit redet, in welcher der Mensch, auch der Heiligste, über seine

Versöhnung bleibt. Die Bedeutung des Satzes, dass uns um Christi willen unsere Sünden vergeben sind, kennt er nicht. Dass das Erlösungswerk Christi nicht vollständig gewesen sei, wie die spätere katholische Kirche annahm, findet sich freilich ausdrücklich bei Gregor nicht ausgesprochen, wenn wir eine Stelle in den zweifelhaften Schriften ausnehmen, wo dies allerdings stark hervorgehoben wird (1 *Reg.* l. IV. cp. 4.)[1], jedoch folgt diese Annahme aus dem, was er über die Bedeutung und Nothwendigkeit der Busse sagt, und aus der Voraussetzung, dass jeder selbst für seine actuellen Sünden büssen müsse. Er hebt selbst hervor, dass Christus nur die ewigen Strafen in zeitliche verwandelt habe, denn Gott bestraft doch jede nicht durch die Busse selbst abgebüsste Sünde, wenn er sie auch verzeiht[2]).

Das bisher angeführte wird seine weitere Erörterung und nähere Begründung finden, indem wir nun zur Beantwortung einer andern Frage übergehen: auf welche Weise und wodurch Jesus Christus sein Erlösungswerk vollführt habe. Eine summarische Antwort findet sich (*Mor.* XXI. cp. 6: *Ad hoc Dominus apparuit in carne, ut humanam vitam admonendo excitaret, exemplo praebendo accenderet, moriendo redimeret, resurgendo repararet.* Das ganze Leben des Erlösers steht nach Gregor in der genauesten Beziehung zu seinem Erlösungswerke, doch ist der Hauptpunkt sein sündloses Leben; obwohl erst Alles zusammen, Menschwerdung, Lehre, Leben, Tod, Höllenfahrt, Auferstehung und Himmelfahrt in der Vereinigung das Erlösungswerk vollführten.

Schon die Menschwerdung Gottes an sich ist bedeutend für das Erlösungswerk. Durch sie nehmlich zeigte er sich selbst, d. h. Gott. Denn in seiner göttlichen Geburt kann der Erlöser

1) *Non omnia nostra Christus explevit, per crucem quidem suam omnes redemit, sed remansit, ut qui redimi et regnare cum eo nititur, crucifigatur. Hoc profecto residuum viderat, qui dicebat 2 Tim. 2, 12: si compatimur et conregnabimus. Quasi dicat: Quod explevit Christus, non valet, nisi ei, qui id, quod remansit, adimplet.* 1 *Reg.* l. IV. cp. 4.

2) *Bene dicit (Hiob 9, 28): Sciens quod non parceris delinquenti, quia delicta nostra sive per nos, sive per semetipsum resecat, etiam cum relaxat. Ab electis enim suis iniquitatum maculas studet temporali afflictione tergere, qui in eis in perpetuum non vult videre. Mor.* IX. cp. 34.

von dem menschlichen Geschlechte nicht erkannt werden. Deswegen kam er als Mensch, um gesehen zu werden, zu dem Zwecke, dass wir ihm nachahmten. Diese Geburt im Fleische schien den Weltweisen verächtlich, indem sie die schwache Menschheit für etwas Gott Unwürdiges hielten. Um so mehr aber ist der Mensch ein Schuldner Gottes, als er für ihn auch Unwürdiges angenommen hat. Die Menschwerdung Christi hat also den Zweck, durch seine Menschheit sein göttliches Wesen zu zeigen (*Mor.* XXIX. cp. 1.)[1]), wie er durch seine Gottheit den Engeln schon vor seiner Incarnation bekannt war (*Ezech.* l. I. hom. 8.). Der Grund aber, warum Gott den Menschen bekannt werden wollte, war, wie schon erwähnt, der, dass wir ihm nachahmen sollten, wie Gregor *Mor.* XXIV. cp. 2 weiter entwickelt. Wie ein Arzt nehmlich zur Heilung der Krankheit Aehnliches und Unähnliches verbindet, so that es auch unser Arzt, der vom Himmel kam, denn er kam als Mensch zu den Menschen, aber als Gerechter zu den Sündern. Der sündigende Mensch konnte nur von Gott gebessert werden. Aber der, welcher besserte, musste gesehen werden, um dadurch, dass er etwas zeigte, was nachgeahmt werden sollte, das Leben der Sünde zu ändern. Da nun Gott von keinem Menschen gesehen werden kann, so erschien er als sichtbarer Mensch, um durch seine Gerechtigkeit uns zu heilen, und indem er in der Wahrheit der Natur uns ähnlich wurde, durch die Kraft seiner Kunst die Krankheit aus dem Wege zu räumen. Aber indem Christus in menschlicher Natur erschien, zeigte er nicht bloss Gott, sondern zeigte auch den Menschen die Sünde an, die sie vollbrachten ohne es zu wissen (*Mor.* XI. cp. 41.). Er hat uns zuerst die Sünde kennen gelehrt in ihrer Grösse, aber auch in ihrer Vergebbarkeit. Deshalb vergleicht Gregor ihn mit einer Wage, welche die Verdienste unseres Lebens wägen sollte auf der Wagschale der Gerechtigkeit und der Milde und Barmherzigkeit. Letztere herrschte vor und erleichterte durch Schonung unsere Schuld. Hier auf Erden wägt er unsere Sünden ab, und einst unsere

---

1) *Natus ex Patre sine tempore ex matre nasci dignatus in tempore, ut per hoc, quod ortum suum inter initium finemque concluderet, humanae mentis oculis ortum, qui nec initio sumitur, nec fine angustatur, aperiret. Mor.* XXIX. cp. 1.

Leiden (*Mor*. VII. cp. 2.). Weil Christus also Gott und die Sünde durch seine Menschwerdung zeigte, sagt Gregor, dass, weil Christus unser Fleisch annahm, das menschliche Geschlecht das Licht seiner Augen empfängt (*Evang*. l. I. hom. 2.)[1]. Der Erlöser ergoss über die Natur der Menschheit das Licht der Gottheit, um das Licht der Welt zu werden, damit in diesem Lichte jeder Sünder erkenne, in welcher Finsterniss er liege (*Ezech*. l. I. hom. 6.), und den Menschen ein Weg der Rückkehr zu Gott eröffnet würde (*Mor*. XXII. cp. 17.). Wäre nehmlich Gottes Sohn in der Kraft seiner Gottheit unsichtbar geblieben, dass er nichts von unserer Schwachheit annahm, wie hätte dann der schwache Mensch zu ihm den Zugang der Gnade finden können? Aber der über Alles Starke erschien schwach unter Allen, um dadurch, dass er uns nach seiner angenommenen Schwachheit gleich wurde, zu seiner beständigen Kraft uns zu erheben (*Mor*. XVI. cp. 30.). Diese Annahme unserer Gestalt war ein Beweis seiner Liebe. Denn in dem Fleische, das er annahm, zeigte er das als frei, was er erlösete. Dieses erlösete Fleisch sind wir, die wir gefesselt werden durch die Erkenntniss unserer Schuld (*Mor*. XXIV. cp. 3.). Nun er Mensch geworden ist, werden wir zum Glauben der heiligen Kirche und zum Schauen seines Wesens geführt (*Ezech*. l. II. hom. 1.)[2]. So ist die Bedeutung der Menschwerdung, dass Christus durch sie uns eine Lehre und ein Beispiel gab, aber sie war auch nothwendig für sein Amt als Fürsprecher. Darum sprach er für uns zum Vater, weil er sich uns ähnlich zeigte, als Mensch für die Menschen. Wäre er nicht als Mensch uns ähnlich gewesen, so würde er nicht vor Gott als gerechter Mensch erschienen sein. Indem er darum unsere Schwachheit aber ohne unsere Sünde annahm, verkündete er unsere Gerechtigkeit (*Mor*. XXIV. cp. 2.). Erst durch seine Menschwerdung haben wir Muth und Hoffnung zum Beten (*Mor*. XXIV. cp. 5.)[3]. — Durch seine

1) *Unde enim Deus humana patitur, inde homo ad divina sublevatur. Evang.* l. I. hom. 2.

2) *Propter hoc incarnatus est Deus, ut nos introducat in fidem et reducat ad speciem visionis suae. Ezech.* l. II. hom 1.

3) *Nisi ante ipse Dominus per incarnationem suam interpellans Patrem, vitam nostram peteret, nunquam se insensibilitas nostra ad postulanda ea,*

Menschwerdung, indem er nehmlich dadurch das Höchste mit dem Niedrigsten in sich vereinigte, verband er uns auch mit den Engeln. Nun erkennen die Engel diejenigen, welche sie früher verachteten, als Mitbürger an, und verachten die Menschen nicht mehr ihrer Schwachheit wegen, weil der König des Himmels, welcher höher war als sie, die menschliche Natur angenommen hat. Der also um unsertwillen geringer wurde als die Engel, hat uns durch seine Erniedrigung (*minoratio*) den Engeln gleichgemacht (*Mor.* XXVII. cp. 15). Daher sangen sie auch bei der Geburt Jesu, uns zum Lobe des Schöpfers auffordernd: Ehre sei Gott in der Höhe! weil sie sich freuen, dass ihre Zahl voll wird, da sie uns aufgenommen sehen (*Evang.* l. I. hom. 8.).

Die Menschwerdung des Gottessohnes steht aber auch in der engsten Beziehung zu seinem Sterben und zu dem Zwecke seines Todes. Sein Tod sollte das Opfer sein, durch welches unsere Schuld getilgt wurde. Nun konnte aber für den vernünftigen Menschen nach *Hebr.* 9, 23 kein unvernünftiges Thier geschlachtet werden, es musste also ein Mensch für die Menschen geopfert werden, damit das Opfer, welches befreien sollte, dem entsprach, was befreit werden sollte (*Mor.* XVII. cp. 30.). Seine Incarnation selbst ist ein Opfer (*oblatio*) für unsere Reinigung. Daher bringt Christus fortwährend ein Opfer für uns, indem er Gott beständig seine Incarnation für uns zeigt (*Mor.* I. cp. 24.) [1]). Unwürdiger erscheint die Vorstellung Gregors, wornach die Menschwerdung Christi den Zweck hat, den Teufel gewissermassen zu betrügen. Die menschliche Erscheinung Christi war eine Lockspeise für den Teufel (*Mor.* XXXIII. cp. 7.) [2]), denn wie dieser durch List die Menschen fing, so sollte er auch wieder durch List gefangen werden. Die Mensch-

---

quae aeterna sunt, excitaret. Sed incarnationis ejus praecessit oratio, ut torporis nostri evigilatio subsequatur. *Mor.* XXIV. cp. 5.

1) *Sine intermissione pro nobis holocaustum Redemtor immolat, qui sine cessatione Patri suam pro nobis incarnationem demonstrat. Ipsa quippe ejus incarnatio nostrae emundationis oblatio est: cumque se hominem ostendit, delicta hominis interveniens diluit. Et humanitatis suae mysterio perenne sacrificium immolat, quia et haec sunt aeterna, quae mundat.* *Mor.* I. cp. 24.

2) *Dominus noster ad generis humani redemtionem veniens velut quemdam de se in necem diaboli hamum fecit. Assumsit enim corpus, ut in eo Behemoth iste quasi escam suam mortem carnis appeteret.* *Mor.* XXXIII. cp. 7.

heit Christi war die Angel, sein Fleisch die Lockspeise, seine Gottheit der Stachel. Die Schnur dieser Angel ist die im Evangelium erwähnte Abstammung der heiligen Väter, an deren äussersten Ende der menschgewordene Herr als Angel angehängt wurde, damit so der Teufel gefangen werde und die Kräfte zum Beissen und Verschlingen verliere. So wie die Angel nur die Lockspeise zeigt, aber der Stachel verborgen wird, um dadurch zu täuschen, so war auch bei Christo das sterbliche Fleisch sichtbar, und die Macht der Unsterblichkeit verborgen, so dass deswegen die Angel den Verschlingenden tödtete, weil der Stachel, welcher durchbohrte, verborgen blieb (*Mor.* XXXIII. cp. 9.) [1]. Während der Teufel an ihm die Lockspeise des Körpers begehrte, wurde er durch den Stachel der Gottheit durchbohrt (*Mor.* XXXIII. cp. 7.). Wir werden später auf diese Ansicht

1) *Primo homini persuasione callida divinitatem additurum se perhibuit* (*Leviathan*) *sed immortalitatem tulit. — Dum hoc quod non erant se addere spospondit, etiam hoc quod erant, fallendo subtraxit. Sed Leviathan iste hamo captus est, quia in Redemtore nostro dum per satellites suos escam corporis momordit, divinitatis illum aculeus perforavit. Quasi hamus quippe fauces glutientis tenuit, dum in illo et esca carnis patuit, quam devorator appeteret, et divinitas passionis tempore latuit, quae necaret. In hac quippe aquarum abysso, id est in hac immensitate generis humani, ad omnium mortem inhians, vitam pene omnium vorans, huc illucque aperto ore cetus iste ferebatur, sed ad mortem ceti istius hamus in hac aquarum profunditate caliginosa, mira est dispensatione suspensus. Hujus hami linea illa est per Evangelium antiquorum patrum propago memorata. Nam cum dicitur: Abraham genuit Isaac, Isaac genuit Jacob* (*Mtth.* 1, 2), *cumque ceteri successores interposito Joseph nomine usque ad Mariam virginem desponsatam describuntur, quasi quaedam linea torquetur, in cujus extremo incarnatus Dominus, id est hamus iste ligaretur, quem in his aquis humani generis dependentem aperto ore iste cetus appeteret; sed eo per satellitum suorum saevitiam morso, mordendi vires ulterius non haberet. Ne ergo iste humanis mortibus cetus insidians, quos vellet ultra devoraret, hamus hic raptoris fauces tenuit, et sese mordentem momordit. Incarnationem igitur unigeniti filii fideli famulo indicans Deus, ait: An extrahere poteris Leviathan hamo? Subaudis, ut ego, qui ad raptoris mortem incarnatum unigenitum filium mitto, in quo dum mortalis caro conspicitur, et immortalitatis potentia non videtur, quasi hamus quidam inde devorantem peremit, unde acumen potentiae quo transfigat, occultat.* Mor. XXXIII, cp. 9. — *Incarnatus Dominus noster fune Leviathan linguam ligavit, quia in similitudine carnis peccati apparuit, et omnia errorum ejus praedicamenta damnavit — ab electorum suorum cordibus cuncta ejus fallaciae argumento destruxit. Ibid.* cp. 10.

zurückkommen. Die Bedeutung der Menschwerdung Christi ist also die, dass er Gott und die Sünde dadurch zeigte, um uns unsern Zustand zu entdecken, ein Beispiel zur Nachahmung zu geben und uns den Zugang zur Gnade zu eröffnen. Durch seine Menschwerdung ist er unser Fürsprecher und unser Versöhner mit den Engeln, ein entsprechendes ewiges Opfer für unsere Sünde und eine Lockspeise für den Teufel. Doch hängt der Zweck der Menschwerdung auch mit dem ganzen Leben und Wirken des Erlösers zusammen.

Von grosser Bedeutung für das Erlösungswerk ist Christi Lehre, schon deshalb, wie wir gesehen haben, weil sie die Grösse und Tiefe, aber auch die Vergebbarkeit der Sünde zeigt. Durch seine Lehre schon befreite Christus uns von dem Tode, indem er statt des leiblichen Todes den geistlichen uns fürchten lehrte und den Tod als eine Strafe unserer Schuld aufhob (*Mor.* XI. cp. 17.)[1]. Christus sollte auch ein neues Leben verkündigen und gegen die sündlichen Begierden und Regungen der menschlichen Seele geistliche Vorschriften geben (*Mor.* XXVIII. cp. 18.). Auch seine Wunder und Thaten sind Worte an uns, durch welche das blinde menschliche Geschlecht erleuchtet wird, das, weil es in Adam aus dem Paradiese vertrieben war, das höhere Licht nicht kannte und die Finsterniss der Verdammniss ertrug (*Evang.* l. I. hom. 2.). Wenn er auch schweigend etwas thut, macht er bekannt, was wir thun sollen. Er schickt z. B. zwei Jünger aus, weil er zwei Hauptgebote giebt, Liebe zu Gott und den Menschen (*Evang.* l. I. hom. 17.). Weil er uns in's himmlische Vaterland zurückführen wollte, lehrte er uns die irdischen Güter zu verachten und die Leiden nicht zu fürchten (*Ezech.* l. II. hom. 2.). An seinen Vorschriften erkennen wir, was uns in unserem Leben fehlt (*Mor.* XXI. cp. 6.). Erfüllt mit der siebenfachen Gnade des Geistes hat er die Mühe

1) *Umbra mortis erat legis duritia, quae unumquemque peccantem morte corporis puniri sanciebat. Sed postquam Redemtor noster asperitatem legalis sanctionis per mansuetudinem temperavit, nec jam pro culpa mortem carnis inferri constituit, sed mors spiritus quantum timendum esset, indicavit, in lucem proculdubio umbram mortis produxit. Ista enim mors, in qua caro separatur ab anima umbra illius mortis est, in qua anima separatur a Deo. In lucem ergo umbra mortis producitur, cum intellecta morte spiritus mors carnis minime timetur. Mor.* XI. cp. 17.

des Buchstabens im Alten Testamente gelöset, damit jeder Gläubige mit der Freiheit des Geistes das verstehe, dem man früher aus Furcht diente (*Mor.* XXIX. cp. 31.). Indem er das geistliche Verständniss eröffnete, machte er die schweren Vorschriften des Gesetzes erträglich, die, so lange sie fleischlich gehalten wurden, nicht ertragen werden konnten (*Evang.* l. II. hom. 33.). Er hat auch selbst Gesetze gegeben, als neuer Mensch kommend gab er auch neue Vorschriften. Wie es der Arzt macht, verordnete er Heilmittel, die unseren Sünden entgegengesetzt sind, den Wollüstigen Enthaltsamkeit, den Geizigen Freigebigkeit, den Zornigen Milde, den Stolzen Demuth u. s. w. (*Evang.* l. II. hom. 32.) [1]). Sein Gesetz ist die Liebe (*Mor.* X. cp. 6.). Er lehrte, dass nicht nur das böse Werk, sondern selbst die unerlaubten Gedanken verboten seien, daher das Gesetz, was Christus gab, schwerer ist als die Vorschriften des Alten Testamentes (*Evang.* l. II. hom. 40.) [2]).

Eine nothwendige Ergänzung seiner Lehre war aber sein Leben. Auf dieses legt Gregor das grösste Gewicht. Er hebt die Sündlosigkeit desselben oft hervor (*Mor.* IX. cp. 30. XXIV. cp. 2.). Christus allein wurde heilig geboren, und musste, um sündlos sein, und die Beschaffenheit unseres verderbten Leibes besiegen zu können, ohne fleischliche Vermischung empfangen werden (*Mor.* XVIII. cp. 52.). Er, der Mensch ohne Sünde, hat selbst nicht begangen, was er tadelt (*Mor.* XXVII. cp. 2.). Er ist darum grösser als alle Gesetzgeber und der einzige Mittler, weil alle Heilige in Vergleich mit ihm nichts sind,

---

1) *Quia Dominus et redemtor noster novus homo venit in mundum, nova praecepta dedit mundo. Vitae etenim nostrae veteri in vitiis enutritae contrarietatem opposuit novitatis suae. Quid enim vetus, quid carnalis homo noverat, nisi sua retinere, aliena rapere si posset, concupiscere si non posset? Sed coelestis medicus singulis quibusque vitiis obviantia adhibet medicamenta. — Contraria opposuit praedicamenta peccatis. Evang.* l. II. hom. 32.

2) *Nonnulli putant praecepta veteris Testamenti districtiora esse quam novi, sed nimirum improvida consideratione falluntur. Quia nimirum qui verba Legis despiciunt, Redemtoris praecepta, qui ex mortuis resurrexit, quanto subtiliora sunt, tanto haec difficilius implebunt. Minus est enim quidquid per Legem dicitur, quam hoc quod per dominum jubetur. Illa enim dari decimas praecipit, Redemtor noster vero ab his, qui perfectionem sequuntur omnia dimitti jubet. Illa peccata carnis resecat, Redemtor vero noster illicitas cogitationes etiam damnát. Evang.* l. II. hom. 40.

und nur dadurch, dass sie sich als seine Knechte bekannten, heilig sein konnten (*Mor.* XVIII. cp. 45.). Diese Heiligkeit des Lebens hat er in allen Versuchungen bewährt. Dass der Erlöser versucht wurde, ist um so weniger seiner unwürdig, da er ja erschien, um getödtet zu werden. Es war im Gegentheil gerecht, dass er so unsere Versuchungen durch seine Versuchungen besiegte, wie er unsern Tod durch seinen Tod besiegen sollte. Aber wie konnte er versucht werden, da er ohne Sünde in die Welt kam und keinen Widerspruch in sich trug, wie wir, die in uns selber durch die Sünde den Widerspruch finden? Nur äusserlich *per suggestionem* konnte er versucht werden, aber die Lust zur Sünde blieb ihm ferne: es fehlte bei ihm die *delectatio* und der *consensus* (*Evang.* l. I. h. 15.). Nicht so wie wir, die reine Menschen sind, von der hereinbrechenden Versuchung erschüttert werden, wurde die Seele des Erlösers durch die Nothwendigkeit der Versuchung beunruhigt. Denn wenn unser alter Feind ihn auch auf einen hohen Berg führen, ihm die Reiche der Welt versprechen und die in Brod zu verwandelnden Steine zeigen konnte, so konnte er doch die Seele des Mittlers nicht durch die Versuchung erschüttern. So sollte Christus Alles äusserlich übernehmen, dass seine Seele innerlich an seinem Gotte hängend unerschüttert blieb (*Mor.* III. cp. 16.).

Christus musste aber auch sündlos sein, zunächst um seine geistlichen Vorschriften zu befestigen und uns zum Gehorsam zu treiben. Sein Leben ist ein Spiegel unserer Sünde, indem wir daraus erkennen, ob wir Gottes Gebote erfüllt haben. Ohne dasselbe hätten wir nicht erkannt, wie weit wir von der wahren Reinheit entfernt waren (*Mor.* XXI. cp. 6.). Darum ist er auch der beste Gesetzgeber, weil er selber nicht begangen hat, was er tadelt, während alle übrigen Gesetzgeber durch Gottes Gnade erst durch die Sünde zur Heiligkeit gelangten, und deshalb von dem, was sie an sich selber erfahren hatten, durch ihre Verkündigung andere zurückhielten (*Mor.* XXVII. cp. 2.). Ein Beispiel sollte Christus uns geben, und durch seinen Gehorsam uns den Weg zum Ungehorsam verschliessen (*Mor.* XXXV. cp. 14). Freilich war der Wille des Sohnes an sich eins mit dem des Vaters, aber weil der erste Mensch, da er seinen eigenen und nicht Gottes Willen thun wollte, die Freuden des Paradieses verlor, so lehrte uns der zweite Mensch, der zur Erlö-

söhnung kam, im Willen Gottes zu verharren, indem er zeigte, dass er des Vaters und nicht seinen eigenen Willen that (*Ibid.*). Dadurch dass er als der gerechte unter den Menschen erschien, belehrte er die Menschen, dass sie nicht sündigen sollten, tadelte durch seine Gerechtigkeit der Menschen Schuld, gab ein Beispiel zur Nachahmung, und seine Lehre hatte um so grössere Kraft, als er selber that, was er verkündigte (*Mor.* IX. cp. 38.). — Sein sündloses Leben ist aber ferner der Grund unserer Versöhnung. An ihm allein hat Gott Gefallen, weil er keine Schuld an ihm findet (*Ezech.* l. I. hom. 8.). Da er für die Sünder vermitteln sollte, konnte er nur dann die Vergehen anderer aufheben, wenn er keine eigenen an sich trug. Er zeigte sich als den gerechten Menschen, der dadurch für andere Nachsicht erwarb, indem er Gott zeigte, was den Menschen versöhnt machte, und so theils uns das Vorbild gab, theils nun wegen seiner Sündlosigkeit in sündlicher Beschaffenheit des Leibes das Amt eines *intercessor* für die Menschen ausüben konnte (*Mor.* XXIV. cp. 2.). Dieses erklärt Gregor näher *Mor.* IX. cp. 38[1]): Die Sündlosigkeit Christi hatte einen doppelten Zweck, nehmlich die Menschen zu belehren, zu tadeln und zu bessern, und den Zorn Gottes zu versöhnen, so dass er nicht mehr strafte. Seine Gerechtigkeit vollbrachte Beides, indem sie ein Beispiel zur Nachahmung gab und Gott die Werke zeigte, wodurch er gegen die Menschen versöhnt wurde. Denn dasselbe, was das Rechte lehrte, versöhnte den erzürnten Richter, da er, der keine Schuld

---

1) *Redemtor generis humani, mediator Dei et hominis per carnem factus, quia justus in hominibus solus apparuit, et tamen ad poenam culpae etiam sine culpa pervenit, et hominem arguit ne delinqueret, et Deo obstitit, ne feriret: exempla innocentiae praebuit, poenam malitiae suscepit. Patiendo ergo utrumque arguit, qui et culpam hominis justitiam aspirando corripuit, et iram judicis moriendo temperavit: atque in utrisque manum posuit, quia et exempla hominibus quae imitarentur praebuit, et Deo in se opera quibus erga homines placaretur, ostendit. Nullus quippe ante hunc exstitit, qui sic pro alienis reatibus intercederet, ut proprios non haberet. Aeternae igitur morti tanto quis in aliis obviare non poterat, quanto hunc reatus de propriis adstringebat. Venit itaque novus homo ad homines, contradictor ad culpam, amicus ad poenam, mira monstravit, crudelia pertulit. — Unde reum recta docuit, inde iratum judicem placavit. Qui hoc quoque ipsis suis miraculis mirabilius praebuit, quia corda delinquentium mansuetudine potius quam terrore correxit. Mor.* IX. cp. 38.

an sich trug, die Menschen vor Gott als der rechte Fürbitter vertreten konnte. Es war der Zweck seiner Versöhnung, die Besserung des Menschen durch Milde zu bewirken, die durch Strenge nicht bewirkt werden konnte. Indem wir nun thun, was er gethan hat, werden wir mit Gott versöhnt, und insofern Gott selbst dies erweckende, lebenbringende Beispiel aus Liebe gab, wurde der Mensch durch Milde gebessert, um so mehr da Christus für uns bittet, und seine Fürbitte dadurch um so mehr Kraft hat, dass er an sich selbst die sündliche Beschaffenheit des menschlichen Fleisches gerecht und heilig zeigte (*Mor.* XXIV. cp. 3.) [1]). Gott sieht in Christo den Gerechten, an welchem er Wohlgefallen hat, daher er auch gegen uns, die wir seines Leibes Glieder sind, keinen Zorn mehr empfindet (*Evang.* l. II. hom. 39.). Dieser wichtige Gedanke wird aber nur gelegentlich von Gregor angedeutet, ohne dass er selbst seinen rechten Inhalt erkennt. — Endlich war das sündlose Leben Christi nothwendig, um seinen Tod erfolgreich zu machen. Denn nur dadurch konnte er den Teufel besiegen, dass dieser, obwohl er ihn durch Versuchungen angriff und auf verschiedene Weise in sein Herz zu dringen suchte, wegen der unangreifbaren Reinheit seines Geistes kein Recht an ihm hatte. Indem er nun den tödtete, gegen welchen er kein Recht hatte, da er keine Schuld an ihm fand, missbrauchte er das Recht, nach welchem er uns zu Schuldnern des Todes machte, und verlor es durch seinen Missbrauch. Christi Tod hätte demnach kein Opfer für unsere Sünde sein können, wenn er selbst durch die Sünde befleckt war (*Mor.* XVII. cp. 30.).

So steht für das Erlösungswerk Christi Leben mit seinem Leiden und Tode in der engsten Verbindung. Da aber für den Hauptzweck der Sendung Christi, nehmlich Lehre und Beispiel, der Tod weniger beitrug, so hat Gregor für dessen Nothwendigkeit keine rechte Stelle. Er bekennt daher auch offen,

1) *Quia nullus erat, cujus merita nobis Dominus propitiari debuisset, unigenitus Patris, formam infirmitatis nostrae suscipiens, solus justus apparuit, ut pro peccatoribus intercederet.* Denn so sagt der Mittler: *Quia nullus hominum fuit, qui coram Deo intercessor justus pro hominibus appareret, memetipsum ad propitiandum hominibus hominem feci: et dum me hominem exhibui, in quo juste hominibus propitiarer, inveni. Mor.* XXIV. cp. 3.

dass der Tod Christi nicht durchaus nothwendig gewesen sei. Denn wir hätten auch ohne seinen Tod von den Leiden befreit werden können, eben so gut als Gott uns aus Nichts schuf. Christi Tod sollte aber die Grösse seines Mitleids zeigen, indem er selber das ertragen wollte, wovon er uns befreite; hätte er es nicht gethan, so würde er auch nicht eine so grosse Liebe gezeigt haben (*Mor.* XX. cp. 36.)[3]). Sein Tod war freiwillig nicht nur rücksichtlich des damit zu erreichenden Zweckes, sondern auch, weil er ohne Sünde auch vom Tode in seiner menschlichen Natur hätte frei bleiben können (*Evang.* l. II. hom. 39.). Gregor fasst zunächst das Leiden und den Tod Christi von der Seite auf, wo es etwas Nachahmungswerthes für uns hat. Darum gab der Herr selbst während seines Leidens seinen Jüngern Vorschriften des Lebens, damit die Gläubigen, indem sie sein Leiden aufmerksam bedenken, auch von ihrem Tode die Augen des Herzens nicht abwenden sollten (*Ezech.* l. II. hom. 1.). Er zeigte an sich den Gläubigen, dass sie auch unter Leiden Gott segnen und ihm danken sollten; denn da er bei seinem nahen Leiden das Brod nahm, dankte er. Der die Leiden einer fremden Schuld übernahm, der selbst nichts Strafwürdiges that, dankte und segnete demüthig, uns zur Lehre, was wir in Leiden, die wir sogar durch eigene Schuld tragen, thun sollten (*Mor.* II. cp. 37.). Er verachtete keinen Schimpf, ertrug Unrecht, fürchtete nicht den Tod, floh nicht das Kreuz, aber als man ihn zum Könige machen wollte floh er gleich; denn durch sein Beispiel wollte er uns zeigen, dass wir das Unglück dieser Welt nicht fürchten, aber ihr Glück meiden sollen (*Ezech.* l. II. hom. 2.).

Das Leiden und der Tod Christi stehen aber auch in naher

---

2) *Pietatis formam Mediator nobis Dei et hominum dedit. Qui cum posset nobis etiam non moriendo concurrere, subvenire tamen moriendo hominibus voluit: quia nos videlicet et minus amasset, nisi et vulnera nostra susciperet: nec vim nobis suae dilectionis ostenderet, nisi hoc quod a nobis tolleret, ad tempus ipse sustineret. Passibiles quippe mortales nos reperit, et qui nos existere fecit ex nihilo, revocare videlicet etiam sine sua morte potuit a passione. Sed ut quanta esset virtus compassionis ostenderet, fieri pro nobis dignatus est, quod esse nos noluit, ut in semetipso temporaliter mortem susciperet, quam a nobis in perpetuum fugaret. An non in divinitatis suae divitiis nobis invisibilis permanens, miris nos potuit virtutibus ditare? Sed ut ad internas divitias rediret homo, foras appare dignatus est pauper Deus.* *Mor.* XX. cp. 36.

Beziehung zu unserer Sünde und deren Strafen. Christus litt, um die Schuld unserer Vergehen zu tilgen. Wäre der erste Mensch nicht gefallen, so wäre der zweite nicht zum Leiden gekommen. Der erste Mensch zog sich durch freiwillige Sünde den Tod der Seele zu, daher kam der zweite Mensch ohne Sünde zum freiwilligen Tode des Fleisches; denn nicht seinetwegen konnte der schuldlose Mittler bestraft werden, sondern aus Mitleid übernahm er unsere Strafe, nehmlich den Tod (*Mor*. III. cp. 13.). Sein Tod war ein Opfer für unsere Sünden, und alle Opfer des Alten Testamentes nur ein Vorbild des Todes Christi, seinen Tod und die Tödtung unseres fleischlichen Lebens bezeichnend (*Mor*. XXVIII. cp. 18.). Weil der Teufel nehmlich durch die freiwillige Ergebung des Menschen ein Recht an ihm hatte, wurde der Mensch freiwillig ein Schuldner des Todes. Diese Schuld konnte nur durch ein Opfer, von einem sündlosen Menschen gebracht, getilgt werden. Weil nun kein Mensch ohne Sünde sein konnte, der auf natürliche Weise von dem Menschen abstammte, so wurde Gottes Sohn Mensch, nahm unsere Natur ohne unsere Schuld an, und brachte für uns das Opfer, indem er sein Leben für die Sünder hingab, welches durch die Theilnahme an der menschlichen Natur sterben und durch die Gerechtigkeit reinigen konnte (*Mor*. XVII. cp. 30.). Durch dieses Opfer befreite er uns von der Strafe, nehmlich dem Tode und dem Hinabsteigen in die Unterwelt (*Ezech*. l. I. hom. 6. *Mor*. IX. cp. 27.). In dieser Opferidee zur Sühnung unserer Schuld scheint allerdings etwas mehr gesagt zu sein, als bloss eine Abkaufung des Teufels. Aber die richtige Vorstellung, die darin liegt, dass Christi Tod ein Gott dargebrachtes Opfer ist, um in Beziehung zu Gott die auf dem Menschen lastende Schuld der Sünde aufzuheben, ist weder von Gregor weiter entwickelt, noch überhaupt bei ihm klar hervorgetreten, indem er das Opfer Christi im Grunde nur auf das dem Teufel zu zahlende Lösegeld bezieht.

Die Frage, wie Gott gerecht sein und Alles gerecht anordnen könne, da er den verurtheilt, welcher nicht bestraft werden konnte, weil er keine Schuld weder durch die Erbsünde noch durch actuelle Sünden an sich trug, beantwortet Gregor folgendermassen: Wenn Christus nicht den unverschuldeten Tod übernommen hätte, so hätte er uns nicht von dem verschuldeten Tode befreien können. Darin zeigt sich Gottes Gerechtigkeit, dass er

durch ihn Alles rechtfertiget, dass er den, der ohne Sünde ist, für die Sünder verdammt, um dadurch Alles zu dem Gipfel der Gerechtigkeit zu erheben, wodurch der, welcher über Alles ist, das Urtheil unserer Gerechtigkeit ertrug (*Mor.* III. cp. 13.). Die Beantwortung ist offenbar ungenügend, konnte aber nach Gregors Versöhnungstheorie nicht genügender ausfallen. Freilich hat Christi Tod der Gerechtigkeit Gottes genug gethan, aber nur in dem Sinne, dass Gott auch gegen den Teufel gerecht sein müsste, er ist ein Opfer für unsere Sünde, das dem Teufel zu leisten war, ein Lösegeld, dem Behemoth für sein Recht an uns gegeben. Die Abkaufung des Teufels ist die hauptsächlichste Bedeutung des Todes Christi, die Gregor zu verschiedenen Malen ausführlich hervorhebt, so *Mor.* IX. cp. 28. XVII. cp. 30. XXXIII. cp. 7. 9. 15. *Evang.* l. II. hom. 25 u. s. w. Was er in diesen Stellen freilich wie immer nur sporadisch, aber doch in diesem Punkte besonders klar, entwickelt, ist im Zusammenhange dargestellt folgendes:

1) Der Teufel hatte ein Recht an dem Menschen, da dieser, mit freiem Willen erschaffen, ihm beistimmte, als er zum Unrechte rieth, dadurch sein Eigenthum und freiwillig ein Schuldner des Todes wurde; denn durch den Tod übte der Teufel sein Recht aus.

2) Dieses Recht sollte nun dem Teufel genommen werden, aber auf rechtliche Weise, nicht durch einen Machtspruch, was Gottes Gerechtigkeit nicht zugeben konnte. Indessen war es billig, dass er auf dieselbe Weise gefangen wurde, wie er die Menschen gefangen hatte, nehmlich durch List und Betrug.

3) Damit nun auf diese Weise dem Teufel sein Recht gegen die Menschen genommen werden könnte, wurde der Sohn Gottes selbst Mensch. Denn ein Mensch musste das Opfer für die Menschen sein; zudem sollte die Sterblichkeit seiner menschlichen Natur die Lockspeise sein, die den Teufel anzog. Er musste aber sündenfrei sein, damit nicht der Teufel an ihm selber ein Recht habe. Zu diesem Zwecke war sein göttliches Wesen nothwendig; theils nehmlich konnte er nur deshalb, weil er übernatürlich geboren war, ohne Sünde sein, theils musste in der unsichtbaren Macht seines göttlichen Wesens, die er durch die Schwachheit unseres Fleisches verbarg, der Stachel sein, von welchem der Teufel durchbohrt wurde.

4) Freilich wusste der Teufel, dass Gottes Sohn die Menschen aus seiner Gewalt befreien sollte, aber er kannte nicht die Art und Weise, wie dieses geschehen sollte, namentlich wusste er es nicht, dass der Erlöser durch seinen Tod ihm seine Macht nehmen würde.

5) Er wusste auch, dass Jesus von Nazareth dieser Sohn Gottes war, theils seiner Wunder wegen, weshalb er ihn fürchtete und selber als den Sohn Gottes bekannte, theils deshalb, weil er ihn nicht zur Sünde verlocken konnte, was er zuerst auf dieselbe Weise, wie bei dem ersten Menschen versuchte, um die Erlösung der Menschen zu verhindern. Aber wegen der göttlichen Natur Christi gelang es ihm nicht.

6) Die fleischliche Natur Christi täuschte ihn jedoch. Er sah, dass er leiden und sterben konnte, und wurde nun in seiner Erkenntniss wankend, da sein Stolz die Demuth des menschgewordenen Gottes nicht begreifen konnte und er die Ordnung der göttlichen Liebe nicht kannte. Er hielt ihn nur für einen blossen Menschen, der unter Gottes Gnade stand, fürchtete ihn nicht mehr, griff ihn durch äussere Leiden an und beschloss, ihn dem Tode zu unterwerfen, um ihn durch den Tod seines Fleisches zu besiegen, indem er meinte, dass der, welchen er im Glücke gehorsam sah, in Leiden sündigen könnte; er wollte ihn also durch Leiden zur Sünde versuchen. Es wurde ihm auch erlaubt, gegen das zu wüthen, was Christus Sterbliches aus unserer Natur hatte.

7) Dadurch aber fing sich der Teufel selbst. Die Sterblichkeit Christi hatte ihn über sein Wesen und seinen Zweck getäuscht. Seine Absicht gelang ihm nicht, den Erlöser durch Leiden und Tod zur Sünde zu bewegen; zu dem missbrauchte er sein Recht, indem er durch seine Trabanten das Fleisch dessen zu verderben suchte, in welchem er keine Schuld fand, gegen den er also auch kein Recht hatte.

8) Als der Teufel nun bemerkte, dass Christus auch im Leiden und im Tode sündlos blieb, erkannte er seinen Irrthum, und jetzt ward es ihm klar, dass er selber durch seinen Tod bestraft würde. Er suchte noch den Tod Christi zu verhindern, indem er die Frau des Pilatus durch einen Traum erschreckte, damit ihr Mann von der Verfolgung des Gerechten ablasse. Aber es war zu spät; er sah sich unrettbar verloren; die durch

die göttliche Ordnung eingeleitete Sache musste ausgeführt werden. Denn es war billig — obwohl der Teufel diese ausserordentliche Gerechtigkeit Gottes, die selbst dem gefallenen Engel sein Recht auf rechtliche Weise nehmen wollte, bis zur Zeit des Leidens Christi nicht kannte, und daher auch betrogen wurde wie ein Vogel durch die Angelruthe — das der Tod des Gerechten, der auf ungerechte Weise starb, den Tod der Sünder, die mit Recht sterben, sühnte.

9) So geschah es, dass der Teufel das Recht an dem Menschen, dadurch er uns zu Schuldnern des Todes machte, welches er durch das Gesetz der Ueberredung besass, verlor, weil er es gemissbraucht hatte, und weil er sich mit Gott selbst in einen Kampf einliess, während er einen blossen Menschen zu besiegen glaubte. So war Christi Menschheit eine Lockspeise für den Teufel und sein Tod die Angelruthe. Der Leviathan wurde dadurch besiegt, wodurch er besiegen wollte; indem er die äussere Macht erhielt, das Fleisch des Herrn zu tödten, wurde seine innere Macht, mit der er uns versuchte, getödtet. Aeusserlich siegte er zwar, aber innerlich wurde er besiegt, und wie er durch Betrug und List den Menschen gewonnen hatte, so wurde er selbst mit seinen eigenen Waffen geschlagen. Nun kehren die Menschen nach der Schuld zum Leben zurück [1]).

1) Cf. S. 438. N. 2. 439. N. 1. — *Quamvis propter naturam simplicem Dei fortitudo sapientia sit, Dominus tamen Diabolum, quantum ad faciem spectat, non virtute sed ratione superavit. Ipse diabolus in illa nos parentis primi radice supplantans sub captivitate sua quasi juste tenuit hominem, qui libero arbitrio conditus ei injusta suadenti consensit. Ad vitam namque conditus in libertate propriae voluntatis, sponte sua factus est debitor mortis. Delenda ergo erat talis culpa, sed nisi per sacrificium deleri non poterat. Quaerendum ergo erat sacrificium: sed quale sacrificium poterat pro absolvendis hominibus inveniri? Neque etenim justum fuit, ut pro rationali homine brutorum animalium victimae caederentur Hebr. 9, 23. Ergo si bruta animalia propter rationale animal, id est pro homine dignae victimae non fuerunt, requirendus erat homo, qui pro hominibus offerri debuisset, ut pro rationali peccante rationalis hostia mactaretur. Sed quid, quod homo homo sine peccato inveniri non poterat, et oblata pro nobis hostia quando nos a peccato mundare potuisset, si ipsa hostia peccati contagio non careret? Inquinata quippe inquinatos mundare non potuisset. Ergo ut rationalis esset hostia, homo fuerat offerendus: ut vero a peccatis mundaret hominem, homo et sine peccato. Sed quis esset sine peccato homo, si ex peccati commixtione descenderet? Proinde venit propter nos in uterum virginis filius Dei, ibi pro nobis factus est homo. Sumta*

So büsste Christus also unverschuldet den Tod, damit uns der Tod, den wir verschuldet hatten, nicht mehr schade. Wir

---

est ab illo natura, non culpa. Fecit pro nobis sacrificium, corpus suum exhibuit pro peccatoribus, victimam, sine peccato, quae et humanitate mori et justitia mundare potuisset. Hunc ergo cum post baptisma vidit antiquus hostis, mox tentationibus impetiit, et per diversos aditus ad interiora ejus molitus irrepere, victus est, atque ipsa inexpugnabilis mentis ejus integritate prostratus. Mor. XVII. cp. 30. — *Antiquus hostis in tribus se tentationibus erexit, quia hunc (Adam) videlicet gula, vana gloria et avaritia tentavit, sed tentando superavit, quia sibi eum per consensum subdidit — sed iisdem modis a secundo homine vincitur, quibus primum hominem se vicisse gloriabatur, ut a nostris cordibus ipso aditu captus exeat, quo nos aditu intromissus tenebat. Evang.* l. I. hom. 16. — *In hamo captus est, quia inde interiit, unde devoravit. Et quidem Behemoth iste filium Dei incarnatum noverat, sed redemtionis nostrae ordinem nesciebat. Sciebat enim quod pro redemtione nostra incarnatus Dei filius fuerat, sed omnino quod idem Redemtor illum moriendo transfigeret, nesciebat. Illum — etiam ante se positum vidit, quem cognoscendo confessus, confitendo pertimuit. Cognovit ergo prius quem pertimesceret, et tamen post non timuit, cum in illo quasi escam propriam mortem carnis esuriret. Mor.* XXXIII. cp. 7. — *Antiquus hostis Redemtoris mentem corrumpere per se tentando non valuit, sed ejus carnem per suos satellites ad triduum permissus exstinxit, et dispensationi supernae pietatis nesciens, ex hac ipsa permissione servivit. Tribus etenim Redemtorem nostrum tentationibus pulsans, cor Dei temerare non valuit. Mor.* IX. cp. 28. — *Inde antiquum hostem in aeternum perculit, unde saevire contra se manus persequentium temporaliter permisit. — Hunc (Leviathan) Pater omnipotens hamo cepit quia ad mortem illius unigenitum filium incarnatum misit, in quo et caro passibilis videri posset, et divinitas impassibilis videri non posset. Cumque in eo serpens iste per manum persequentium escam corporis momordit, divinitatis illum aculeus perforavit. Prius vero eum in miraculis Deum cognoverat, sed de cognitione sua ad dubitationem cecidit, quando hunc passibilem vidit. Quasi hamus ergo fames glutientis tenuit, dum in illo esca carnis patuit, quam devorator appeteret, et divinitas passionis tempore latuit, quae necaret. In hamo ejus incarnationis captus est, quia dum in illo appetiit escam corporis, transfixus est aculeo divinitatis. Ibi quippe inerat humanitas, quae ad se devoratorem duceret, ibi divinitas, quae perforaret, ibi aperta infirmitas, quae provocaret, ibi occulta virtus, quae raptoris faucem transfigeret. In hamo igitur captus est, quia inde interiit, unde momordit. Et quos jure tenebat mortales perdidit, quia eum, in quo jus non habuit, morte appetere immortalem praesumsit. — Ille pro humano genere, qui morti nihil debebat, occubuit. Hinc est, quod nos quotidie ad vitam post culpam revertimur, quia ad poenam nostram conditor sine culpa descendit. Ecce jam antiquus hostis ea, quae de humano genere ceperat spolia amisit, supplantationis suae victoriam perdidit. Quotidie peccatores ad vitam redeunt, quotidie de ejus faucibus Redemtoris manu rapiuntur. Evang.* l. II. hom. 25. — *Quamvis eum fuerat ipse (Leviathan) confessus filium Dei,*

sind darum Schuldner des Erlösers, da er nicht nur von dem Teufel uns abhält, sondern auch von seiner Macht befreite. Er liess den Sündern die Hoffnung und befreite sie von der Verzweiflung (*Evang.* l. II. hom. 25.) [1]). Er machte den Tod, den wir zu einem *instrumentum culpae* gemacht hatten, für uns zu einer Waffe der Gerechtigkeit (*Mor.* III. cp. 18.). Der leibliche Tod selbst freilich bleibt für uns, aber Christus übernahm ihn für uns, damit wir ihn nicht mehr fürchten (*Mor.* XIV. cp. 55.), und auch damit wir das schwere Unglück erkennen, das wir trugen. In diesem Sinne sagt Gregor, dass der Herr, indem er den Tod suchte, seinen Glauben unter den Heiden verbreitet und die Kirche gegründet habe. Denn das wäre nicht geschehen, wenn er nicht vorher das Leben, das wir kennen, durch den Tod verachtet, und das Leben, das wir nicht kennen, durch seine Auferstehung gezeigt hätte (*Mor.* XXIX. cp. 14.). Mit dem Tode Christi hören indessen seine Leiden noch nicht auf. Obgleich er im Himmel ist, leidet er noch täglich durch seinen Leib, d. h. durch uns, daher er auch den Paulus fragt: warum verfolgst du mich? (*Mor.* III. cp. 13.), er leidet dadurch, dass seine Auserwählten von den Verworfenen zerfleischt werden; man verfolgt ihn noch immer durch böse Handlungen.

Mit dem Tode Christi steht seine Höllenfahrt in der engsten Verbindung. Die alten Väter konnten erst, als Christus gestorben war, in's Himmelreich kommen, wir aber kommen

---

velut purum illum hominem mori credidit, ad cujus mortem Judaeorum persequentium animos concitavit. Sed in ipso traditionis ejus tempore tarde jam cognovisse intelligitur, quod ipse illa ejus morte puniretur. Unde et Pilati conjugem somniis terruit, ut vir illius a justi persecutione cessaret. Sed res interna dispensatione disposita, nulla valuit machinatione refragari. Expediebat namque, ut peccatorum mortem juste morientium solveret mors justi injuste morientis. Quod quia Leviathan iste usque ad tempus passionis illius ignoravit, quasi more avis illusus, divinitatis ejus laqueum pertulit, dum humanitatis ejus escam momordit. Mor. XXXIII. cp. 15.

1) *Cognoscimus, quantum Redemtori humani generis debitores sumus, qui non solum nos in ore Leviathan ire prohibuit, sed ab ore etiam ejus redire concessit. Qui spem peccatori non abstulit — ut post morsum fugiat, qui incautus prius cavere noluit, ne morderetur. Ubique ergo nobis occurrit superna medicina, quia et dedit homini praecepta ne peccet, et tamen peccanti dedit remedia, ne desperet. Evang.* l. II. hom. 25.

gleich nach dem Tode dahin (*Evang*. l. I. hom. 19.), denn erst durch seinen Tod öffnete er die Pforten der Unterwelt, wohin auch die Heiligen des Alten Testamentes wegen ihrer Erbsünde gelangen mussten. Indem er die Strafe der Sünde aufhob, befreite er aus der Unterwelt. Jedoch befreite er nicht alle zugleich, sondern nur die, von denen er vorher wusste, dass sie ihm angehängt hatten. Einen Theil liess er also in der Unterwelt zurück (*Mor*. XII. cp. 11. *Evang*. l. II. hom. 22.). Als Christus in die Unterwelt herabkam, liess er die Seelen der Erwählten, die vor ihm im Kerker, wenn auch ohne Qual waren, in den Himmel gehen, indem er als der Sündenfreie zu den Gebundenen kam und sich den erwählten Seelen durch die Macht seiner Gottheit gegenwärtig zeigte (*Mor*. XXIX. cp. 12. cfr. S. 392. N. 1). Ueber die Bedeutung der Höllenfahrt Christi hatte Gregor einen Streit mit den Gesandten, die der Patriarch Cyriacus von Constantinopel mit seiner Synodica nach Rom schickte (l. VII. epist. 15.). Sie behaupteten nehmlich, dass Christus, als er in den Hades stieg, Alle, die ihn dort als Gott bekannten, erlöset und von ihren Strafen befreit habe. Dagegen war die Meinung Gregors, dass er bloss diejenigen durch seine Gnade erlöset habe, welche schon zu ihren Lebzeiten glaubten, dass er kommen werde und seine Gebote hielten. Nach seiner Menschwerdung nehmlich können diejenigen nicht erlöset werden, welche wohl glauben, aber nicht nach ihrem Glauben leben. *Tit*. 1, 16. 1 *Joh*. 2, 4. *Jacob*. 2, 20. Wenn jetzt also die Gläubigen ohne gute Werke nicht erlöset werden können, aber die Ungläubigen und Verworfenen ohne gute Handlungen durch den in die Unterwelt steigenden Herrn erlöset sind, so war ja deren Loos besser, die seine Menschwerdung nicht sahen, als derer, die nach derselben geboren sind, was doch zu behaupten Christus selbst nicht gestattet. *Mtth*. 13, 17. *Luc*. 10, 24. Nach dem Tode können diejenigen nicht zu Gott gezogen werden, die sich durch schlechtes Leben von ihm getrennt haben. *Joh*. 12, 32 bezieht sich nur auf die Erwählten, die Christus selbst im Glauben und in guten Werken erhalten hat. Nach der Meinung der Gesandten also befreite die *descensio ad inferos* diejenigen, welche sich noch in der Unterwelt bekehrten, dagegen nach der Meinung Gregors nur diejenigen, welche sich schon in ihrem Leben bekehrt hatten, aber durch die Fal-

gen der Erbsünde in der Unterwelt festgehalten wurden. Da der Erlöser nun durch seine Höllenfahrt die Seelen der Gerechten aus der Unterwelt führte, so lässt er uns nicht mehr dahin gehen, denn nun er die Fesseln der Unterwelt durch sein Hinabsteigen gesprengt hat, können wir gleich in den Schooss des himmlischen Vaterlandes aufgenommen werden (*Mor.* XIII. cp. 43.).

Wichtig für das Werk Christi ist auch seine Auferstehung. Durch sein Leiden gelangte er zu der Herrlichkeit der Auferstehung (*Exech.* l. I. hom. 6.). Weil Gott die Trinität ist, erweckte die ganze Trinität, Vater, Sohn und Geist, den gestorbenen Körper des eingebornen Sohnes nach drei Tagen. Christi Auferstehung ist einzig in ihrer Art, denn wir auferstehen erst am Ende der Welt, er aber schon nach drei Tagen, wir durch ihn, er durch sich selbst, weil er Gott selbst war, wir aber als blosse Menschen eines höheren Beistandes bedürfen (*Mor.* XXIV. cp. 2.). Unbegreiflich bleibt für uns die Beschaffenheit des Auferstandenen, wie er z. B. durch verschlossene Thüren dringen konnte. Doch liegt dieses in der Natur der Wunder, denn der Glaube hat kein Verdienst, wenn er durch die Vernunft des Menschen bewährt wird: Was aber aus sich selber nicht begreiflich ist, wird durch Anderes glaublich, indem noch Wunderbareres das Wunder bestätigt. Jener Körper nehmlich drang durch verschlossene Thüren, der durch die Geburt aus dem verschlossenen Schoosse der Jungfrau Maria herausging. Da er dieses that, als er zu sterben kam, konnte er auch wohl nach seiner Auferstehung durch verschlossene Thüren dringen, da er schon in das ewige Leben eingetreten war. Gregor hält es nicht für einen Widerspruch, dass der Körper des auferstandenen Christus *incorruptibilis* und zugleich *palpabilis* was, obgleich es freilich ein Wunder ist. Beides war aber nothwendig: er zeigte den *corpus incorruptibile*, um dadurch unseren Lohn zu offenbaren, und *palpabile*, um den Glauben an seine Auferstehung zu befestigen; durch beides zugleich offenbarte er auch, dass sein Körper nach der Auferstehung dieselbe Natur, aber eine verherrlichte hatte (*Evang.* l. II. hom. 26.).

Durch seine Auferstehung lösete Christus die Bande unserer Schwachheit, die er an sich trug, zuerst für sich selbst, indem er den Zustand der Erniedrigung mit dem der Erhöhung

vertauschte, und als der verherrlichte Gottessohn über Welt und Engel wieder erhoben ward (*Mor.* XXX. cp. 22.)[1]). Uns nahm er durch seine Auferstehung den Unglauben und gab uns die Hoffnung unserer Auferstehung. Zwei Leben giebt es nehmlich; das eine kannten wir, das andere nicht, das eine sterblich, das andere unsterblich, das eine *vita corruptionis*, das andere *incorruptionis*. Das eine übernahm der Mittler durch sein Sterben, das andere zeigte er durch sein Auferstehen. Für unsern Glauben war seine Auferstehung nöthig, denn wenn er uns, die wir bloss das sterbliche Leben kennen, die Auferstehung des Fleisches wohl versprach, aber nicht sichtbar zeigte, wer würde dann wohl seiner Verheissung glauben? Nun aber zeigte der durch seine Macht Auferstandene an seinem Beispiel, was er uns als Belohnung verhiess. Gegen die Einwendung: „Christus erstand mit Recht, da er Gott war, also vom Tode nicht gehalten werden konnte, wir aber können solche Hoffnung nicht haben, da wir blosse Menschen sind," war das Beispiel der Auferstehung Christi allein freilich nicht genügend. Aber er starb damals wohl allein, indessen er erstand nicht allein nach *Mtth.* 27, 52, sondern mit ihm viele Heilige, die doch blosse Menschen waren. Daher hat der Unglaube gar kein Recht mehr, sondern, wenn wir Glieder unseres Erlösers sind, so dürfen wir für uns dasselbe voraussetzen, was mit dem Haupte geschehen ist (*Evang.* l. II. hom. 21.). Die Auferstehung Christi gab uns also ein (freilich ohne die Mitauferstehung der Heiligen nicht genügendes) Beispiel, dass wir glauben könnten (*Ezech.* l. II. hom. 8.). Aus diesem Grunde wollte der Erlöser auch schon nach drei Tagen wieder vom Tode auferstehen,

1) *Vincula tunc soluta sunt, cum infirmitatem passionis illius in resurrectionis suae gloriam commutavit. Quasi quaedam vincula Dominus habuit ea, quae nos nequitiae merito patimur, nostrae mortalitatis infirma, quibus et usque ad mortem sponte ligari se voluit, et quae per resurrectionem mirabiliter solvit. Esurire enim, sitire, lassescere, teneri, flagellari, crucifigi nostrae mortalitatis vinculum fuit. Sed quum expleta morte velum templi rumperetur, scinderentur petrae, monumenta panderentur, inferni claustra patescerent: quid aliud tot argumentis tantae virtutis ostenditur, nisi quod illa infirmitatis nostrae vincula solvebantur, ut is qui ad suscipiendam formam servi venerat, in ipsa servi forma ab inferni vinculis absolutus, ad coelum etiam cum membris liber rediret? Mor.* XXX. cp. 22.

um uns die Macht seiner Gottheit durch die Erneuerung des Fleisches zu zeigen, damit unsere Seele nicht lange im Tode des Unglaubens bleibe (*Evang*. l. II. hom. 25.). Eine grössere Bedeutung der Auferstehung, als blosse Stärkung unseres Glaubens durch ein Beispiel (*Mor*. XIV. cp. 55.), scheint in der Aeusserung zu liegen, dass Christus durch den Ruhm seiner Auferstehung auf ewig die Sterblichkeit des menschlichen Fleisches zerbrach, weil in ihm das Fleisch ohne Ende dauernd geworden ist (*Ezech*. l. II. hom. 1.)[1]), wo Christi Auferstehung als Grund unserer Auferstehung betrachtet wird, aber sie steht vereinzelt da.

Die Auferstehung ist also ein Fest für die Menschen, weil sie die Erwählten aus der Unterwelt zur Unsterblichkeit und zu den Freuden des Paradieses zurückführte (*Evang*. l. II. h. 21.). Nun fürchten wir nicht mehr den Tod, da wir durch Christi Auferstehung das ewige Leben kennen gelernt haben (*Ezech*. l. II. hom. 2.)[2]). Sie ist aber auch ein Fest für die Engel, weil Christus ihre Zahl voll machte. Wir kehren nun zum ewigen Vaterlande zurück, und der neue Mensch wurde eins mit der Menge der höheren Geister (*Evang*. l. I. hom. 13. lib. II. hom. 21.). Tod und Auferstehung gehören zusammen für das Werk Christi, uns aus den Banden der Unterwelt zu befreien. Denn dann erst konnten unsere Bande gelöset werden, als bei dem Erlöser selber die Schwachheit des Leidens in den Ruhm der Auferstehung geändert war. Nun kehrt er frei zum Himmel zurück und nimmt uns, seine Glieder, mit sich (*Mor*. XXX. cp. 22. S. 454. N. 1.).

Die Himmelfahrt Christi unterscheidet sich wesentlich von der des Elias. Von diesem nehmlich wird erzählt, dass er in einem Wagen aufgestiegen sei, weil nehmlich der reine Mensch fremder Hülfe bedurfte, welche durch die Engel gebracht wurde, denn der Schwachheit seiner Natur wegen konnte Elias nicht

---

1) *Unigenitus filius formam servi accipiens, fragilitatem carnis humanae per resurrectionis suae gloriam vertit in aeternitatem, quia in eo caro facta est jam sine fine durabilis*. *Ezech*. l. II. hom. 1.

2) *Et moriendo docuit mortem non metui, resurgendo de vita confidi, ascendendo de coelestis patriae hereditate gloriari, ut quo caput praeisse conspiciunt, illuc se subsequi et membra gratulentur*. *Mor*. XXVII. cp. 15.

durch sich selbst zum Lufthimmel emporsteigen. Der Erlöser aber stieg nicht in einem Wagen, nicht durch Hülfe der Engel empor, denn der Alles gemacht hatte, wurde durch eigene Kraft über Alles getragen. Er stieg nicht wie Elias in den Lufthimmel empor, welcher der Erde am nächsten ist, sondern dahin kehrte er zurück, wo er in Ewigkeit war und in Ewigkeit bleibt. Elias wurde nur in den Lufthimmel erhoben, um nach einer verborgenen Gegend der Erde geführt zu werden, wo er in grosser Ruhe des Fleisches und Geistes lebt, bis er am Ende der Welt zurückkehrt, um die Schuld des Todes zu bezahlen. Er schob den Tod nur auf, aber entgeht ihm nicht. Christus aber besiegte ihn, tödtete ihn durch seine Auferstehung und offenbarte die Herrlichkeit derselben durch die Himmelfahrt (*Evang.* l. II. hom. 29.). Da er durch seine Menschheit in den Himmel stieg, hält er durch seine Gottheit die Erde und den Himmel gleich sehr zusammen (*Ibid.*). Durch seine Himmelfahrt ist die Handschrift unserer Verdammung vertilgt, und das Urtheil, das unser Verderben veranlasste, geändert. Denn nun geht die Natur, zu der gesprochen ist: Du bist Erde und sollst wieder zur Erde werden, in den Himmel. Durch seine Himmelfahrt sendet er uns den heiligen Geist und ermuthigt seine Kirche im Kampfe mit der Welt (*Evang.* l. II. hom. 29.). Er sandte vom Himmel den heiligen Geist, der von ihm ausgeht, seinen Jüngern, und reinigte sie dadurch von aller Schuld, die noch in ihnen sein konnte (*Mor.* I. cp. 22.). Nun ist er das Haupt und der Herr seiner Kirche, und bildet mit den Guten und mit der Kirche nur Eine Person (*Mor.* IV. cp. 21.). Darum sagt Gregor: Christus tritt durch sich selbst zu sich ein, indem er mit der Kirche, die er erlöset hat, Eine Substanz ist. Da nun die Erwählten zum Leben kommen, weil sie als seine Glieder durch ihn zu ihm eintreten, tritt er als das Haupt der Kirche selber durch sich zu sich ein. Er ist es selbst in seinen Gliedern, der eintritt, er ist selbst das Haupt, zu dem die eintretenden Glieder gelangen (*Ezech.* l. II. hom. 3.). Nun, in seinem erhöhten Zustande, ist er beständig unser Fürsprecher, der für uns bittet, und unseren Gebeten Erhörung verschafft. Er vertritt die Menschen, d. h. er zeigt sich dem gleich ewigen Vater als Mensch, er bittet für die menschliche Natur, d. h. er nimmt sie zur Erhabenheit der Gottheit auf. Sein Vertreten geschieht daher nicht

durch Worte, sondern durch Mitleid, indem er Alles befreit, da er das auf sich nimmt, was er an den Erwählten nicht verdammt haben will (*Mor.* XXII. cp. 17.)[1]. Durch sein Vertreten befreit er uns von Irrthum (*Mor.* I. cp. 22.)[2]. Er richtet Alles in der Kirche, trägt sie selbst und erhebt sie dadurch zum Himmlischen, er gelangt noch immer in seinem Körper, d. h. in den Gläubigen durch die Schmach der Leiden zur Herrlichkeit und wächset dadurch (*Exech.* l. I. hom. 6.)[3]. Einst kommt er sichtbar wieder zum Gerichte.

Es gehöret also nach Gregor das ganze Leben Christi nach allen seinen Theilen eng zusammen zur Ausführung seines Erlösungswerkes, doch den Kern von allem bildet ausser der Annahme der menschlichen Natur das sündlose Leben des Erlösers. Die übernatürliche Geburt eröffnete die Möglichkeit, frei von der Sünde zu bleiben, das sündlose Leben enthält durch Lehre und Beispiel unsere Erlösung von der Sünde und machte erst seinen Tod für die Befreiung von den Strafen erfolgreich. Ohne die Höllenfahrt wäre das Werk der Erlösung rücksichtlich der Vergangenheit nicht vollständig gewesen, die Auferstehung bestätigte das durch den Tod Erworbene und eröffnete uns ein neues Lebensgebiet, zu welchem seine Himmelfahrt uns hinüberführt. Christus hat Alles erfüllt, was die Schrift von ihm sagt, damit sie verstanden und geglaubt würde. Alle Geheimnisse hat er in seinem Leiden und Auferstehen geoffenbart; durch sein

---

1) *Ad requiem liberationis aeternae humanae preces nisi per advocatum suum audiri non possent.* 1 *Joh.* 2, 12. *Röm.* 8, 34. *Unigenito filio pro homine interpellare est apud coaeternum patrem se ipsum hominem demonstrare, eique pro humana natura rogasse, est eandem naturam in divinitatis suae celsitudine suscepisse. Interpellat igitur pro nobis Dominus non voce, sed miseratione, quia quod damnari in electis noluit, suscipiendo liberavit. Mor.* XXII. cp. 22.

2) *Per hoc, quod pro nobis intercessionis suae petitionem obtulit, discussa erroris nocte, humanas mente tenebras illustravit; ne quo peccati contagio, ex ipsa praedicationis gratia, mens in occulto polluatur, ne sibi quae agit tribuat, ne sibi tribuendo quae agebat amittat. Mor.* I. cp. 22.

3) *Juxta virtutes animae quo percussionibus potuisset proficere, omnino non habuit. In membris autem suis, quae nos sumus, quotidie percussionibus proficit, quia dum nos tundimur et afficimur, ut ejus corpus esse mereamur, ipse profecit. — Deus omnipotens redemtor noster, qui in se quo proficiat non habet, adhuc per membra sua quotidie augmentum habet. Exech.* l. I. hom. 6.

Leiden deswegen unsere Schwachheit ertragen, um uns die Güter seiner Macht und Herrlichkeit in seiner Auferstehung zeigen zu können. Er ist Fleisch geworden, um uns geistlich zu machen, erniedrigt, um uns zu erhöhen, aus dem Himmel gegangen, um uns dahin einzuführen, sichtbar erschienen, um uns das Unsichtbare zu zeigen. All sein Thun hat eine Bedeutung für uns und ist um unsertwillen geschehen. Gottes Werk ist es, die von ihm erschaffenen Seelen zu sammeln und zur ewigen Freude zu führen. Zu leiden und zu sterben ist aber nicht Gottes, sondern des sündigen Menschen Werk. Doch er hat unsere Sünden an seinem Leibe am Holz ertragen 1 *Petr*. 2, 24. Der in seiner Natur unbegreiflich und unangreifbar ist, liess sich in unserer Natur ergreifen und tödten, um uns Schwache zu seiner Macht und Stärke zu erheben. Um also sein Werk zu thun, war sein Werk ihm fremd, weil der menschgewordene Gott, um uns zu seiner Gerechtigkeit zu führen, wie ein Sünder gereiniget wurde. Er that ein fremdes Werk, um sein eigenes zu thun (*Ezech*. l. II. hom. 41.).

Aus der ganzen Darstellung der Ansicht Gregors ergiebt sich, dass er trotz Allem dem, was er über die Bedeutsamkeit der Menschwerdung Christi sagt, das Werk des Erlösers nur sehr mangelhaft auffasst. Allein um sündlos sein zu können, musste Gott Mensch werden: die ganze Bedeutung der Erlösung und Versöhnung concentrirt sich in dem sündlosen Leben Christi, das uns ein Beispiel zur Nachahmung giebt. Eine Erlösung von dem Bewusstsein der Schuld kennt er nicht, von einer Glaubensfreudigkeit, die in der Gewissheit, mit Christo Alles zu haben, kühn die Schranken der menschlichen Unvollkommenheit überschreitet, mit dem Höchsten durch den Erlöser sich eins weiss, selbst in der Sünde an sich nichts Trennendes mehr erblickt, das von Gott scheidet, von diesem Palladium unserer lutherischen Kirche, hat er keine Ahnung. Er kann den Menschen nur auf sich selbst hinweisen, da dieser durch die Busse sich selbst von dem Zorne Gottes befreien muss. Die ganze Ansicht von einer Befreiung von dem Teufel durch den Tod Jesu ist nur eine mystische Auffassung, die Gregor freilich mit seiner Vorzeit theilt. Das Mangelhafte der ganzen Versöhnungstheorie Gregors lag in der einseitigen Hervorhebung des sündlosen Lebens Christi, und in der Verkennung der Bedeutung, die dem

Leiden und dem Tode des Herrn nach der Lehre der Schrift und dem christlichen Bewusstsein zukommt. Es tritt bei Gregor die Nothwendigkeit des Todes Christi nicht recht hervor, vielmehr war es nur zufällig, dass Gott gerade auf solche Weise den Menschen erlösete, und da auch die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo, seine Menschwerdung durch die Auffassung seines Todes bei ihm bedingt ist, so konnte Gregor auch diese in ihrer wahren Nothwendigkeit nicht recht erfassen. Wenn nicht Christi Leiden und Tod als ein wesentliches Moment der Versöhnung mit Gott begriffen ist, so scheitert jede Versöhnungstheorie, und bestraft sich selbst durch die Consequenzen, die sich ergeben, wie sich dieses auch bei Gregor zeigen wird, der in dieser Beziehung als der Vorläufer des späteren Katholicismus, da er gleichsam die Bahn zur späteren dogmatischen Entwickelung vorschrieb, mit Fug betrachtet werden kann. Man vergleiche über die Versöhnungslehre Gregors *Baur*: Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Tübingen, 1838. pag. 68 sq.

Neuntes Capitel.

Die Lehre von dem heiligen Geiste.

Zur Theilnahme an der Erlösung, die Gottes Gnade durch Christum vollzogen hat, werden wir durch die dritte Person der Trinität, den heiligen Geist geführt. Dieser heilige Geist ist gleichen Wesens mit Vater und Sohn (*Evang*. l. II. hom. 30.), ihnen gleichewig, überall gegenwärtig, darum *mobilis* und *stabilis* zugleich, letzteres, weil er durch seine Natur Alles umfasst, ersteres, weil er sich Allen, auch denen, die es nicht wissen, gegenwärtig zeigt (*Ezech*. l. I. hom. 8.). Er gehet aus von dem Vater und dem Sohne. Freilich heisst es auch bei Gregor: *Procedit de Patre et de eo, quod est filii, accipit* (*Mor*. V. cp. 36.), er kam zu uns durch den Sohn (*Mor*.

XXVII. cp. 17.), doch lehrt er ausdrücklich die *processio spiritus sancti de patre filioque* (*Mor*. XXX. cp. 4. *Evang*. l. II. hom. 26, und die letzten Capitel des lib. II. der Dialogen, die, vielleicht von Photius, in der griechischen Uebersetzung interpolirt sind, als lauteten die Worte: *ex patre procedit et in filio manet*), wenn auch der gewöhnlichere Ausdruck bei ihm ist: *de Patre per filium venit* (z. B. *Mor*. I. cp. 22.). Die Sendung des heiligen Geistes ist von der Incarnation verschieden. Wenn auch beide *honorabiles* sind, so nahm doch in der Incarnation Gott in sich bleibend den Menschen an, aber bei der Sendung des Geistes nehmen die Menschen den von oben herabkommenden Gott an, in jener ist Gott auf natürliche Weise Mensch geworden, in dieser werden die Menschen durch Adoption Götter (*Evang*. l. II. hom. 30.).

Die Wirksamkeit des heiligen Geistes beschreibt Gregor nach den drei Aemtern, dem Lehramt, Strafamt und Trostamt, wenn er auch diese Ausdrücke selbst nicht kennt. Der Geist ist es, der in den Propheten die Prophetie wirkt. Diese Prophetie bezieht sich nicht bloss auf die Zukunft, sondern auch auf die Vergangenheit und Gegenwart, wenn sie nehmlich das in diesem Verborgenen enthüllt. Durch die Weissagung der Zukunft wird die Vergangenheit bewährt, denn die Erfüllung jener zeugt von der Wahrheit dieser. Auch durch die Vergangenheit wird die Weissagung der Zukunft bewährt. Die Prophetie der Gegenwart bedarf keiner Bewährung aus Vergangenheit und Zukunft, weil die Sache selbst die Wahrheit dessen bezeugt, was der Prophet aus dem Verborgenen in Worte gekleidet hat. Der Geist der Prophetie erfüllt nicht immer und nicht auf dieselbe Weise das Gemüth. Bisweilen ist es blos die Gegenwart, oder die Vergangenheit, oder die Zukunft, welche der Prophet erkennt, bisweilen auch nur theilweise eine von diesen. So z. B. erkannte Isaak, als er den Jakob segnete, die Zukunft, aber nicht die Gegenwart, da er Jakob für Esau hielt. Jakob dagegen erkannte nach *Gen*. 48, 18. 19. Gegenwart und Zukunft. Elisabeth erkannte alle Zeiten, als sie die Maria begrüsste. Einige Propheten erkennen aus der Zukunft nur das Nahe, andere das Ferne, z. B. Samuel 1 *Reg*. 16, 12, und David *Ps*. 109, 1. Der Geist der Prophetie ist auch nicht zu allen Zeiten in den Propheten wirksam (*Exech*. l. I. hom. 1.). Auf solche

Weise erfüllt der Geist die Propheten, dass er sie Vieles zugleich sehen lässt, was sie nur successive erzählen (*Ezech.* l. I. hom. 6.). Der heilige Geist inspirirte Propheten und Apostel zur Abfassung der heiligen Schrift, wie daraus zu erkennen ist, dass diese so von sich sprechen als von anderen (*Ezech.* l. I. hom. 2.). Gregor nennt darum den heiligen Geist einen grossen Künstler, weil er aus einfachen Leuten Propheten und Apostel machte, sie belehrte und dabei ganz nach seinem eignen Willen verfuhr (*Evang.* l. II. hom. 30.). Auch uns erleuchtet er fortwährend und kommt unserer schwachen Erkenntniss zu Hülfe (*Mor.* V. cp. 36.) [1]. Durch seine Gnade gelangen wir zur Erkenntniss des Schöpfers, die an sich dürre menschliche Erkenntniss wird durch seine Macht wie ein bewässertes Land (*Mor.* IX. cp. 53.). Er giebt den Inhalt der geistlichen Rede und lässt Verborgenes verstehen (*Evang.* l. II. hom. 30), er ist nothwendig zum Verständniss des göttlichen Wortes, denn wenn er nicht die Herzen der Hörer erfüllt, so ist die Stimme des Lehrers vergeblich (*Ibid.*). Durch seine Erleuchtung schwinden die Versuchungen (*Mor.* XXIX. cp. 22.) [2], die irdischen Gedanken werden unterdrückt, und das menschliche Herz wird zur Sehnsucht nach dem Ewigen entzündet, so dass es nichts mag als das Höhere und Alles, was von dem verderbten menschlichen Zustande kommt oder zeugt, verachtet (*Mor.* V. cp. 28.).

Das Strafamt übt der heilige Geist, indem er uns zuerst über unser irdisches Handeln erschreckt, und dann erst tröstet

---

1) *Quid per vocem aurae lenis, nisi cognitio spiritus sancti designatur, qui de patre procedens et de eo, quod est filii, accipiens, nostrae tenuiter notitiae infirmitatis infunditur? — S. Spiritus cum se notitiae humanae infirmitatis insinuat, et sonitu vehementis spiritus et voce aurae lenis exprimitur, quia videlicet veniens et vehemens est et lenis: lenis, quia notitiam suam, quatenus cognosci utcunque valent, nostris sensibus temperet: vehemens, quia quantumlibet hanc temperet, adventu tamen suo infirmitatis nostrae caecitatem illuminando perturbat. Illustratione enim sua nos leniter tangit, sed inopiam nostram immaniter concutit. Mor.* V. cp. 36.

2) *Alta atque incomprehensibilis spiritus sancti gratia cum luce sua mentes nostras irradiat, etiam tentationes adversarii dispensando modificat, ut simul multae non veniant, aut ipsae tantummodo quae ferri possunt, illustratam jam a Deo animam tangant, ut cum tactus sui ardore nos cruciant, perfectionis incendio non exurant.* 1 *Cor.* 10, 13. *Mor.* XXIX. cp. 22.

mit der Hoffnung auf das Himmlische, damit wir um so mehr uns der Belohnungen erfreuen, je mehr wir früher bloss die Strafen fürchteten (*Mor.* XXVII. cp. 17.). Auch durch die Lust am Ewigen, mit der er uns erfüllt, bewegt er uns zur Trauer über das Irdische, die Gott gefällt, die aber nur durch den heiligen Geist in uns gewirkt wird (*Ezech.* l. I. hom. 10.) [1]. Bald treibt er uns durch Liebe, bald durch Schrecken, bald zeigt er, wie nichtig das Gegenwärtige ist, bald zeigt er zuerst das Ewige, damit wir das Zeitliche verachten, bald zeigt er uns unsere eigenen Uebel, bald fremde (*Mor.* V. cp. 28.).

Der heilige Geist verwaltet auch das Fürsprecheramt für uns, weshalb er auch *paráclitus*, *advocatus*, *consolator* heisst, weil er für den Irrthum der Sünder bei der Gerechtigkeit des Vaters intervenirt, und denen, die über ihre Sünden trauern, indem er ihnen die Hoffnung der Verzeihung bereitet, ihre niederbeugende Trauer erleichtert (*Evang.* l. II. hom. 30.). Weil durch ihn unsere Seele in der Gewissheit der inneren Hoffnung gekräftiget wird, heisst er auch ein Unterpfand (*Mor.* XVI. cp. 5.). Er bittet für die Sünder, indem er sie selbst zum Bitten antreibt (*Evang.* l. II. hom. 30.) [2]. Und mit der Erleuchtung und dem Troste wirkt er in dem Menschen die Kraft zum Guten, er erfüllet, wie er selbst unsichtbar ist, Alles mit Sehnsucht nach dem Unsichtbaren; daher die Welt, weil sie nur das Sichtbare liebt, ihn nicht verstehen kann (*Mor.* V. cp. 28.). Wenn der Geist die Seele berühret und belehrt hat, so verändert er sie plötzlich, wie er sie erleuchtet, und wirkt die Wiedergeburt (*Evang.* l. II. hom. 30.), reinigt das Herz von der Sünde (*Mor.* l. cp. 22.), befreit von der Knechtschaft und Gefangenschaft unter dem bösen Geiste (*Mor.* XIX. cp. 15.) und macht den Willen gut und kräftig. Wenn das Herz des Sünders, der in seiner Bosheit unbeweglich blieb, von der Gnade

---

1) *Spontanea afflictio ei pro culpis grata est. Sed sciendum, quia nullus haec pro amore omnipotentis Dei ex toto corde agere praevalet, nisi is, cujus animum spiritus sanctus assumserit.* Ezech. l. I. hom. 10.

2) *Qui unius substantiae cum patre et filio exorare pro delinquentibus perhibetur, quia eos, quos repleverit, exorantes fecit.* Rom. 8, 26. — *Spiritus postulat, quia ad postulandum eos, quos repleverit, inflammat.* Evang. l. II. hom. 30.

des heiligen Geistes durch ein Geschenk Gottes berühret wird, so ändert sich alsbald seine Härte, sein Widerstand und seine Hartnäckigkeit schwindet, erfüllt von dem Thau der göttlichen Gnade erträgt er nachher gerne das Unrecht, der es früher mit Heftigkeit vergalt, giebt nachher auch das Seinige, der früher Fremdes raubte, kreuziget sein Fleisch durch Enthaltsamkeit, der früher seinen Lüsten fröhnte, liebt seine Verfolger, der früher auch diejenigen nicht lieben wollte, die ihn geliebt hatten (*Mor*. XI. cp. 10.). Wie der heilige Geist selbst die Liebe ist (*Evang*. l. II. hom. 30.), so wirkt er auch in uns die Liebe. Daher gab Christus seinen Jüngern zwei Mal den Geist, einmal auf der Erde durch Anhauchen und einmal vom Himmel in verschiedenen Zungen. Diese zwiefache Gabe des Geistes bezeichnet nehmlich die beiden Hauptgebote der Liebe zu Gott und dem Nächsten. Zuerst gab Christus den Geist auf der Erde, weil die Liebe zu dem Nächsten zeigt, wie man zur Liebe Gottes gelange (*Evang*. l. II. hom. 26.). Der heilige Geist, dessen Gaben Gregor nach 1 *Cor*. 12, 8 sq. herrechnet, ist der Urheber aller Tugenden in dem Menschen. Wenn er uns erleuchtet und den guten Gedanken giebt, so wirkt er in uns die sieben Haupttugenden, die Gregor nach *Jes*. 11, 2 aufzählt (das *septiforme donum spiritus*) [1]), Weisheit, Verstand, Rath, Stärke, Erkenntniss, Barmherzigkeit, Furcht, sammt ihren drei Schwestern, Glaube, Liebe und Hoffnung; denn nichts ist vollkommen, worin nicht diese drei Tugenden hervortreten. Die sieben Tugenden sind beständig mit einander verbunden, die eine kann ohne die anderen nicht sein (*Mor*. I. cp. 27.), sie sind gleichsam sieben Stufen, die wir nach einander, aber alle nur mit Hülfe der Demuth ersteigen, um den Zugang zum himmlischen Leben zu finden (*Evang*. l. II. hom. 27.). Diejenigen, welche die siebenfache Gnade des Geistes erfüllt, die die sieben Tugenden gegen die einzelnen Versuchungen giebt (*Mor*. II. cp. 49.), macht sie auch vollkommen, giebt ihnen nicht nur die Kunde der Trinität, sondern auch die vier Cardinaltugenden, *prudentia*, *temperantia*, *fortitudo* und *justitia*, welche wesentlich durch die Kunde der Trinität bedingt sind, so wie ihre Ausübung uns gegen-

---

1) *Per conceptionem bonae cogitationis sancti spiritus septem in nobis virtutes oriuntur. Mor.* I. cp. 27.

seitig wieder zu einem deutlichen Anschauen der Trinität führt (*Mor*. XXXV. cp. 8.)[1]).

Die Wirksamkeit des heiligen Geistes stellt sich uns dar in den Symbolen, unter welchen er erschien. Die Taube ist das Symbol der Reinheit, der rechten Einfalt und der Milde, das Feuer zeigt, dass Gott ein unaussprechliches und unsichtbares Wesen ist (*Evang*. l. II. hom. 30.), es deutet an, wie der Geist diejenigen, welche er erfüllt, mit dem Eifer des Rechten gegen die Sünder entbrennt (*Mor*. I. cp. 2.), von jedem Herzen die Kälte und Gleichgültigkeit entfernt und zur Sehnsucht nach der Ewigkeit entzündet. In Zungen erschien der Geist, theils um anzudeuten, dass er mit dem Logos von Einer Substanz ist, theils weil Jeder, der von ihm berühret wird, das Wort Gottes, d. h. den eingebornen Sohn, bekennt und nicht mehr zu leugnen vermag, weil er schon die Zunge des heiligen Geistes hat. In feurigen Zungen erschien er, theils seine Wesensgleichheit mit dem Vater und dem Sohne anzuzeigen, theils weil er alle, die er erfüllt, brennend und redend zugleich macht. Darum kam er auch zugleich in der Taube und dem Feuer, theils weil die von ihm Erfüllten so der Milde und Einfalt ergeben sind, dass sie doch den rechten Eifer gegen die Schuld nicht aus den Augen verlieren, theils weil er sie einfach durch Reinheit der Gesinnung und brennend durch Nacheiferung zugleich macht (*Evang*. l. II. hom. 30.). In dem Symbol der Taube erschien er bei dem Erlöser und im Feuer bei seinen Jüngern. Denn der eingeborne Sohn ist der Richter des menschlichen Geschlechtes. Aber wer könnte sein Gericht ertragen, wenn er unsere Schuld ohne Milde und Nachsicht nur nach seiner Gerechtigkeit prüfen wollte! Darum zeigte sich der menschgewordene milde, da er die Sünder nicht tödten, sondern erretten wollte, und um deswillen erschien bei ihm der Geist in der Gestalt der Taube, den Jüngern aber kam er im Feuer, um sie durch geistlichen Eifer gegen sich selbst zu entzünden und ihre Sünden durch das Feuer der Busse zu strafen. Darum sollen wir auf unsere Sünden, die der Herr in Milde trägt, vorsichtig im Eifer nach dem

---

1) *Notitiâ Trinitatis actio quatuor virtutum accipitur, et operatione virtutum quatuor usque ad manifestam Trinitatis speciem pervenitur. Mor.* XXXV. cp. 8.

Rechten achten, und sie durch das Feuer der Busse vertilgen. (*Evang*. l. II. hom. 30.).

Der heilige Geist wirkt allgegenwärtig, er ist zugleich Allen und jedem Einzelnen gegenwärtig; die er berührt, entzündet er, und die er entzündet, erleuchtet er (*Ezech*. l. I. hom. 5.). Die theils plötzliche, theils stufenweise und allmälige Wirksamkeit des Geistes ist für uns unbegreiflich. Niemand kann wissen, auf welche Weise er uns ergreift *Joh*. 3, 8. Wir hören wohl seine Stimme, wenn durch seine Macht die Gefühllosigkeit des Herzens gebrochen wird und wir uns zur Liebe des unsichtbaren Schöpfers erheben, aber Niemand weiss, woher er kommt und wohin er geht, weil wir es nicht erkennen, bei welchen Gelegenheiten er sich ergiesst. Viele hören das Wort der Verkündigung, aber wir wissen nicht, wen er verwirft und in wessen Herz er dringt, um dort zu ruhen. Unsichtbar ändert er das Sichtbare, und auf unbegreifliche Weise pflanzt er den Samen des Höheren in dem menschlichen Herzen. Seine Sprache in unserem Herzen kann nur von dem gewusst werden, der sie empfunden hat *Joh*. 14, 16.; sie lässt sich wohl empfinden, aber nicht durch Worte ausdrücken (*Mor*. V. cp. 28. XXVII. cp. 21.)[1].

Der Geist Gottes kommt auf andere Weise zu den Gläubigen als zu Christo. Denn in diesem allein blieb er auf besondere Weise, weil er dessen Menschheit nie verliess, aus dessen Gottheit er hervorging. In ihm blieb er, der allein Alles, und dieses zu jeder Zeit in ihm vermochte. Die Gläubigen aber, welche den Geist bekommen, können nicht immer die Gaben der

1) *Absconditum verbum audire est locutionem sancti spiritus corde concipere. Quae profecto sciri non potest, nisi a quo haberi potest. — Sentiri potest, sed strepitu locutionis exprimi non potest.* Mor. V. cp. 28. — *Vocem spiritus audire, est vim compunctionis intimae in amorem invisibilis conditoris assurgere: sed nemo scit, unde veniat, quia ignoratur per ora praedicantium, quibus se ad nos occasionibus fundat. Et nemo scit, quo vadat, quia cum unam praedicationem multi audiunt, intelligi proculdubio non potest, quem deserens abjiciat, et cujus ingrediens corde requiescat. Una quippe res foris agitur, sed non per hanc unomodo intuentium corda penetrantur, quia qui invisibiliter visibilia modificat, in humanis cordibus causarum semina incomprehensibiliter plantat. Sed hi occultae aspirationis modi, qui comprehendi nostra cogitatione nequeunt, nimirum divinae vocis vestigia nesciuntur.* Mor. XXVII. cp. 21.

Zeichen haben, wenn sie wollen, sondern bei ihnen bleibt er nur in den zum ewigen Leben nöthigen Tugenden. Der Mittler hatte ihn in Allem und immer und vollständig gegenwärtig, in ihm war er durch seine Substanz, da er nie seiner Natur nach von ihm wich, so dass er Alles vermochte, in den Gläubigen aber ist er nur durch die Gnade, so dass sie Etwas vermögen (*Mor*. II. cp. 56.). Auch in den Herzen der Heiligen wirkt der Geist in verschiedener Weise: in gewisser Hinsicht ist er beständig bleibend in ihnen in Bezug auf einige Tugenden, in anderer Hinsicht kommt und geht er wieder. Denn in Glaube, Hoffnung, Liebe und in allen den Gütern, ohne die wir nicht zum himmlischen Vaterlande gelangen können, als Demuth, Keuschheit, Gerechtigkeit, Mitleid, verlässt er die Herzen der Heiligen nie. In anderen Gaben aber, die nicht zum geistlichen Leben für uns nothwendig sind, z. B. Prophetie, Lehrberedtsamkeit, Wunderkraft u. s. w. ist er den Erwählten bald zugegen, um sie zu erheben, durch die Kraft, die er in ihnen wirkt, sie zu verherrlichen und zu zeigen, was sie durch ihn sind; bald entzieht er sich ihnen, um sie demüthig zu erhalten und zur Selbsterkenntniss zu führen, indem er ihnen offenbart, in welchem Zustande sie sich ohne ihn befinden (*Ezech*. l. I. hom. 5. *Mor*. II. cp. 56.). Sobald wir wegen der Gaben des Geistes Vertrauen zu uns selber fassen, verlässt uns der Geist, und der Mensch fühlt dann seine Schwachheit. Seine Gaben sind bei allen Erwählten verschieden, damit dadurch die Liebe und die Demuth wachse, erstere durch gegenseitiges Helfen, letztere durch Erkenntniss der Vorzüge Anderer.

Zehntes Capitel.

Die Lehre von der Kirche.

Der Geist Gottes wirket nur in der Kirche und durch sie. Welchen Werth Gregor auf die Kirche legte, wie er allein in ihr das Heil sah, lehrten uns schon im ersten Theile unserer Arbeit seine Bemühungen, die Donatisten zu unterdrücken und die Schismatiker wieder mit der katholischen Kirche zu vereinigen, denn gleich seiner Zeit sah er die Kirche nur in denen, die durch den Anschluss an die Bestimmungen der allgemeinen Concilien zu Einem äusserlichen Bande vereinigt waren. Der Hauptsitz der christlichen Kirche war ihm Rom, der Ort, wo Petrus und Paulus gelehrt und den Märtyrertod erlitten hatten und wo ihre Leichname begraben waren. Der erste Bischof, der Repräsentant der Gesammtkirche, war ihm der römische Bischof, der, freilich mit Bewahrung der Rechte der einzelnen Kirchen, das Recht der höchsten Beaufsichtigung und Gesetzgebung, so wie die Entscheidung in streitigen Fällen hatte. Wir haben schon früher an den betreffenden Stellen das Verhältniss der Kirche zum Staate und die kirchliche Verfassung besprochen, hier bleibt uns nur noch zurück, die dogmatischen Bestimmungen Gregors über das Wesen und die Bedeutung der Kirche zu betrachten, die wir zusammenfassen wollen in der Beantwortung folgender vier Fragen: was ist die Kirche nach ihrem Grunde, ihrer Erscheinung, ihrer Bedeutung, und ihrem Ziele?

Der Grund der Kirche ist Christus, ihre Wurzel seine Menschwerdung, ihr Anfang und Ursprung die göttliche Gnade, ihr Haupt und Herrscher Christus, der als der Grund Alles trägt, ohne selbst wieder getragen zu sein; denn wir sind alle von ihm abhängig (*Ezech.* l. II. hom. 1.)[1]. Er ist der rechte Haltpunkt der Kirche, der durch seine Gnade austheilet und in

1) *Christus ipse omnia intra sanctam Ecclesiam judicando disponit, ut ipse eandem sanctam Ecclesiam portat et portando ad coelestia sublevat.* Ezech. l. II. hom. 1.

ihr wirket. Denn was die Kirche ist und hat, hat sie nur von ihrem Richter und ihrem Haupte, in ihren Wundern leuchtet sie nicht durch eigene Kräfte, sondern durch ein Geschenk der zuvorkommenden Gnade (*Mor.* XVII. cp. 16.). Die Kirche bildet mit Christo nur Einen Leib, sie sind beide Eine Person, sie nehmen gegenseitig Theil an ihren Zuständen und Schicksalen. Wie sich die Kirche im Himmel über ihr Haupt Jesus Christus rühmt, so leidet Christus noch viel in seinem Leibe, d. h. in und durch uns. Die Kirche ist gleichsam nur das Kleid Christi, in welchem er erscheint, gleichwie auch die einzelnen Seelen wiederum das Kleid der Kirche sind (*Mor.* XX. cp. 9.)[1]). Sie ist ein Staat des Herrn (*Mor.* XXV. cp. 8.)[2]), das Reich Gottes, das von dem Herrn zum Höchsten erhoben, sich in dem Herrn durch himmlischen Wandel regiert (*Mor.* XXXIII. cp. 18.). Gregor betrachtet die Kirche also ideal, er nennt sie das Gottesreich auf Erden, das sich durch alle Perioden der menschlichen Entwickelung in seiner Einheit und Fortbildung zeigt; denn die Väter des Alten und Neuen Testaments bilden nur Eine Kirche, die auf dem Erlöser gegründet ist. Hier ist die Kirche werdend, im Himmel einst vollkommen, hier kämpfend, dort herrschend, Ein Gebäude, wo Ein Stein den andern trägt; alle zusammen erst bilden in ihrer Einheit mit dem Grunde, d. h. dem Erlöser das Gebäude der Kirche, die in ihrem eigentlichen Wesen nur in den Heiligen sich zeigt. Gregor sieht die wahre Kirche nur in den Erwählten und Heiligen, die wirklich auf dem Grunde Jesu Christo gebauet sind und in Glauben und Liebe mit ihrem Haupte gleichsam eins; sie bilden die Kirche der Erwählten, in welcher der heilige Geist wohnt, und mit Demuth, Glauben, Liebe und Sehnsucht nach dem Himmlischen erfüllt, in welche nur der hineintritt, der nicht nur gleichsam von aussenstehend die Ehre der Kirche bewundert, sondern in der Nachahmung durch Liebe und Tugend die Wege der Heiligen be-

---

1) *Sicut indumentum Christi tota generaliter Ecclesia dicitur; sic indumentum sunt Ecclesiae singulorum animae, quae ab errore conversae, eandem Ecclesiam credendo, eique fideliter inhaerendo circumdant.* *Mor.* XX. cp. 29.

2) *Ecclesiae est civitas Domini, inchoans a celsitudine supernae gratiae usque ad ingressum susceptionemque construitur utrorumque populorum, Judaici et Gentilis.* *Mor.* XXV. cp. 8.

trachtet (*Exech.* l. II. hom. I.)[1]. Weil aber dieses Gottesreich, welches die ganze Menschheit umfassen soll, hier auf Erden werdend und sich entwickelnd ist, so ist ihre Erscheinung dem eigentlichen Wesen nicht immer entsprechend und der Natur der Sache nach unvollkommener als ihr Wesen.

Was ist die Kirche ihrer Erscheinung nach? Da in der Kirche die rechte Erkenntniss und die rechte Liebe ist, so kann nur der zur Kirche gehören, der an die Trinität glaubt und im Werke mit ihr übereinstimmt (*Mor.* XVIII. cp. 8.). Die Kirche ist in viele einzelnen Kirchen getheilt, welche sich in den verschiedenen Theilen der Welt befinden, aber alle nur die Eine katholische Kirche ausmachen, in welcher alle Gläubige das Rechte von Gott erkennen und einträchtig leben (*Mor.* XVI. cp. 55. XVII. cp. 29.). Die Kirche entwickelt sich auf Erden, daher sie ihre Zeitalter hat. Klein war sie, als sie noch neu nach der Geburt das Wort des Lebens nicht verkündigen konnte, denn ehe sie durch Wachsthum der Tugend fortschritt, konnte sie nicht den schwachen Hörern die Brüste der Verkündigung reichen. Erwachsen ist die Kirche, wenn sie mit dem Worte Gottes vermählt, mit dem heiligen Geiste erfüllt, durch das Amt der Verkündigung reich wird in der Erzeugung von Söhnen, die

1) *Ecclesia est civitas, quae regnatura in coelo adhuc laborat in terra. Quae civitas habet in Sanctorum moribus hic magnum jam aedificium suum.* 1 *Petr.* 2, 5. 1 *Cor.* 3, 9. *In aedificio quippe lapis lapidem portat, quia lapis super lapidem ponitur: et qui portat alterum, portatur ab altero. Sic itaque, sic in sancta Ecclesia unusquisque et portat alterum et portatur ab altero. Nam vicissim se proximi tolerant, ut per eos aedificium caritatis surgat. Gal.* 6, 2. *Rom.* 13, 10. Die Vorfahren tragen uns und wir die Nachkommen. — *Fundamentum portat omnia, quia mores simul omnium solus Redemtor noster portat. Non a lapidibus portatur ille, quia redemtor noster omnia nostra tolerat, sed in ipso malum non fuit, quod tolerari debuisset.* — *Electorum ecclesia cogitationes suas in afflatu spiritus sancti aperit, atque ab omni superbiae suae vertice descendens, in Deo, cui credit, amoris calorem concipit, ut nihil ei libeat, nisi ejus gratiae submitti, dilectione calefieri, ejus afflatus semper munere repleri.* — *Coelestis civitatis aedificium ille intrat, qui in sancta Ecclesia bonorum vias imitando considerat. Intrare quippe est aedificium super montem, electos sanctae Ecclesiae virtutum culmine constitutos, qualiter in Domino proficiant, amando considerare.* — *Etsi* (nehmlich wer dieses nicht thut) *honorem, quem jam sancta Ecclesia in monte habet, admiratur, quasi aedificium foris conspicit et obstupescit. Et quia exterioribus solis intentus est, intus ingressus non est. Ezech.* l. II. hom. I.

sie durch die Ermahnung erzeugt und durch die Bekehrung gebiert. Solche Söhne sind die einzelnen Kirchen, welche die Eine katholische Kirche bilden, die jung heissen, weil sie selbst fruchtbar sind [1]). Alt wird die Kirche, wenn sie durch Verkündigung keine Kinder mehr bekommen kann, doch wird sie am Ende nach Gewinnung der Heiden das ganze israelitische Volk bekehren (*Mor.* XIX. cp. 12.). — Die Kirche wächst aber nicht nur nach aussen, sondern auch nach innen, daher sie bis zu der Erlangung ihres Zieles immer noch in einem unvollkommenen Zustande bleibt, der ihrem Wesen nicht ganz entspricht. Daher kommt es auch, dass sie, die doch eine Gemeinde der Heiligen ist, Gute und Böse, Vollkommene und Unvollkommene, auch Verworfene, die nur einen Scheinglauben haben, und Ungläubige, die nicht dem Himmel angehören (*Mor.* XXV. cp. 8. *Ezech.* l. II. hom. 3.) in ihrem Schoosse hat. Diese schlechten Christen sind freilich nur Flecken der Kirche und leben bloss dem Scheine und dem Aeusseren nach in ihr, bilden auch eine grössere Anzahl als die Gerechten (*Mor.* XX. cp. 5.), aber dennoch kann die Kirche auf Erden nicht ohne solche sein, theils weil sie die ganze Menschheit umfasst und, in diese Welt gesandt, keinen verschmäht, theils sind die Guten allein im Himmel, die Bösen allein in der Hölle, daher auf der Erde, die zwischen beiden ist, auch beide zusammen sind, und die Kirche, so lange sie auf Erden ist, auch an den Schicksalen der Erde theilnimmt (*Evang.* l. II. hom. 38.). Es ist auch für Beide nothwendig, dass sie in Einer Kirche sind, damit die Bösen durch das Beispiel der Guten sich ändern, und die Guten durch die Prüfung, welche sie von den Schlechten zu erleiden haben, gereiniget werden (*Mor.* XXXI. cp. 15.). Obgleich die Kirche also ihrem Wesen nach die Gemeinschaft der Heiligen ist, so ist sie es doch nicht ihrer Erscheinung nach, denn auch die Schlechten gehören hier zur Kirche, gleichwie auch das Unkraut unter dem Weizen mit zu dem Acker gehört. Dieser Zustand der Kirche hat für sie selbst manche Nachtheile, da sie nun unaufhörlich nicht nur von Ketzern und Ungläubigen, sondern auch von den

---

1) *Universae ecclesiae, quae unam catholicam faciunt, adolescentulae vocantur, non jam vetustae per culpam, sed novellae per gratiam, non senio steriles, sed aetate mentis ad spiritalem congruae fecunditatem.* *Mor.* XIX. cp. 12.

in ihr selbst befindenden Christen Verfolgungen erleidet und beständig kämpfen muss. Aber um so mehr besteht sie in der Wahrheit, als sie um der Wahrheit willen geplagt wird (*Mor.* IX. cp. 11.) und um so freudiger erträgt sie ihre Leiden, weil sie in der Herrlichkeit des Erlösers über sich selbst ein sicheres Zeugniss hat (*Mor.* XIII. cp. 24.)[1]). Weil aber in der Kirche so viele sind, die bloss das Wort mit dem Munde glauben, aber nicht von Herzen zu ihr gehören, sucht die Kirche den Schutz des Staates, weil ihre eigene Macht nicht ausreicht, damit solche, welchen die Demuth der Kirche nicht widerstehen kann, durch die Macht religiöser Fürsten gezügelt werden (*Mor.* XXXI. cp. 5.). Denn Christus hat die zeitliche Macht den weltlichen Fürsten übertragen, damit sie dieselbe für die Kirche anwenden, er hat den bekehrten weltlichen Fürsten die durch seinen Tod erkaufte Kirche anvertraut, damit sie dieselbe von ihren Feinden schützen (*Mor.* XXXI. cp. 6.). Aus diesem Grunde auch verkündiget der Staat die Gesetze für die Kirche, und eine Folge davon ist, dass die Feinde nichts mit offener Gewalt beginnen, und mehr nur durch List und Heuchelei die Kirche anzugreifen suchen. Solche Angriffe lässt Gott zu, damit die Erwählten gereiniget werden, weshalb auch die Kirche auf Erden nicht ohne Versuchungen von ihren Feinden sein kann (*Mor.* XXXI. cp. 7.). Der Staat bestehet also mit selbstständiger Macht, doch nur im Dienste der Kirche, die sich zum Zwecke der Bewahrung vor Feinden seinem Schutze anvertraut.

Obgleich in der Kirche Schlechte neben den Guten leben, so leuchtet sie doch an Heiligkeit hervor. Sie ist ein Mond, der von dem Lichte der Welt das Licht empfängt, und durch grosse Tugenden in der Finsterniss der Schlechten leuchtet, sie ist ein grosses Gebäude durch die Sitten der Heiligen (*Ezech.* l. II. hom. 1.). — In der Kirche sind verschiedene Stände, *pa-*

---

1) *Sancta Ecclesia idcirco adversa vitae praesentis tolerat, ut hanc superna gratia ad praemia aeterna perducat. Carnis suae mortem despicit, quia resurrectionis intendit gloriae. Et transitoria sunt quae patitur, perpetua quae praestolatur. De quibus nimirum bonis perpetuis dubietatem non habet, quia fidele jam testimonium redemtoris sui gloriam tenet. Carnis quippe ejus resurrectionem mente conspicit, utque ad spem fortiter convalescit, quia quod in suo videt jam factum capite, sperat in ejus quoque corpore, quod videlicet ipsa est, absque dubietate secuturum.* Mor. XIII. cp. 24.

stores, continentes, conjugati (*Mor*. I. cp. 14.), in ihr giebt es Prediger und Zuhörer, Regierende und Unterthanen, Verheirathete und Enthaltsame (*Mor*. XXX. cp. 6.). Die Regierenden in der Kirche theilen sich in vier Ordnungen, Apostel, Propheten, Evangelisten und Pastoren, und zwar die beiden letzteren noch immer (*Exech*. l. II. hom. 9.). Die Lehrer sind die Säulen der Kirche, weil sie Rechtes lehren, in ihrem Leben mit ihrer Lehre übereinstimmen und durch die Würde ihrer Sitten das Gewicht der Kirche stützen, harte Versuchungen erleiden und durch ihr Beispiel, was als schwer in den Geboten Gottes gefürchtet wird, als leicht zeigen (*Mor*. XXVIII. cp. 7.). Sie sind gleichsam die Könige in der Kirche (*Mor*. XX. cp. 5.)[1]). Als die Apostel den heiligen Geist bekamen, wurde ihnen gesagt: wem ihr die Sünden vergebet, dem sind sie vergeben, sie wurden nicht nur sicher über sich selbst, sondern empfingen auch die Macht, fremde Sünden zu erlassen. Die Stelle der Apostel vertreten jetzt in der Kirche die Bischöfe. Sie haben die Macht zu binden und zu lösen erhalten, wohl eine grosse Ehre, aber auch eine schwere Last, da sie, die ihr Leben selber nicht in Schranken halten können, Richter über ein fremdes Leben werden. Häufig nehmlich entspricht das Leben eines Bischofs nicht dem Amte seines Gerichtes. Oft verdammt er mit Unrecht und löset, da er doch selbst gebunden ist, lässt sich oft dazu von seinem Willen und nicht von der Beschaffenheit der Sache selbst leiten, wird oft durch Hass oder Gunst bewogen, daher sein Urtheil nicht recht sein kann. Aber ob er nun mit Recht oder Unrecht löset und bindet, so ist stets sein Ausspruch sehr zu fürchten, damit nicht derjenige, welcher vielleicht mit Unrecht gebunden wird, dies einer andern Schuld wegen verdiene. Man tadle also nicht das Urtheil des Priesters, da auch der mit Unrecht Gebundene eine Schuld bezahlt, die vorher nicht da war, wenn er im Stolze zum Tadel sich aufbläht (*Evang*. l. II. h. 28.). Ueber die Stellung und das Verhältniss der Priester zu einander und zu den Laien ist schon im ersten Theil unserer Arbeit gesprochen.

Gregor weiss nur etwas von einer sichtbaren Kirche, Er-

1) *In ecclesia ordo doctorum quasi rex praesidet, quem fidelium suorum turba circumstat. Mor*. XX. cp. 5.

scheinung und Wesen trennt er nicht, die Unvollkommenheiten in der Erscheinung, die er nicht verkennt, sondern schmerzlich beklagt, hält er für nothwendig, theils wegen der Aufgabe der Kirche als des Gottesreiches, die gesammte Welt zu umfassen, theils wegen ihrer Beschaffenheit als eines innerlich und äusserlich wachsenden Leibes Christi. Die Kirche ist darum Eine, der Zeit, dem Raume und der Verbindung nach. Die Väter des Alten und Neuen Testamentes bilden zusammen Eine Kirche, die auf demselben Grunde, dem Erlöser, gebaut und durch dasselbe Band, Glauben und gute Werke, vereinigt ist (*Ezech.* l. II. hom. 8.). Von Abel an zieht sich die Kirche durch das Alte und Neue Testament bis zum Ende der Dinge hindurch (*Ezech.* l. II. hom. 3. *Evang.* l. I. hom. 19.)[1]). Alle einzelnen Kirchen, wo sie auch sein mögen, sind nur Theile dieser Einen Kirche, an der sie alle gleichmässig theilnehmen. Die Eine Kirche bestehet in der Einheit der Gläubigen, wie unser Körper durch das Band der Glieder eins ist. Die Glieder selber aber sind verschieden; einige dienen ihr durch ein contemplatives, andere durch ein actives Leben. Sie sind durch ihre Geschäfte und Pflichten verschieden, aber durch die Liebe vereiniget. Weil nehmlich die Kirche die innere Einheit der Gläubigen ist in der Liebe, so findet auch ein gegenseitiger Austausch unter den Gliedern statt. Eine Folge dieser Einheit der Kirche ist es, dass die Gläubigen sich gegenseitig helfen, ihre Werke auch die Werke derjenigen werden, welche sie selbst nicht thun können, worin denn schon die Hinweisung liegt, dass die Verdienste der Heiligen wegen der Einheit der Kirche auch anderen zu Gute kommen, aus welchem Gedanken in Verbindung mit dem auch von Gregor berührten Mehrleisten der Heiligen, als sie für sich selber nöthig haben, der Schatz der überflüssigen Werke und der Ablass geflossen ist (*Mor.* XIX. cp. 25.). Diese innere

1) *Ab Abel sanguine passio jam coepit ecclesiae, et una est ecclesia electorum praecedentium atque sequentium. Antiqui patres redemtoris nostri praesentiam corporaliter non viderunt. Externi igitur, sed tamen non divisi a sancta ecclesia fuerunt, quia mente, opere et praedicatione ista jam fidei sacramenta tenuerunt, istam sanctae ecclesiae celsitudinem conspexerunt, quam nos non adhuc praestolando sed jam habendo conspicimus. Ezech.* l. II. h. 3. — *Universalis ecclesia ab Abel justo usque ad ultimum electum qui in fine mundi nasciturus est etc. — Evang.* l. I. hom. 19.

Einheit durch die Liebe zeigt sich äusserlich in dem Festhalten an den Beschlüssen der allgemeinen Concilien, welche die Eine Kirche repräsentiren. Nur Einheit der Liebe und der Lehre hält Gregor für nothwendig, aber nicht Einheit in den liturgischen Gebräuchen, wie seine Anordnungen für den Augustin, Erzbischof von Canterbury, beweisen, sein eigenes Verfahren und seine Vorschrift an den Bischof Leander, dem er auch l. I. epist. 43. sagt: *In una fide nihil officit sanctae Ecclesiae diversa consuetudo.* Die *una ecclesia* ist zugleich *catholica* oder *universalis*, weil sie alle Gläubige umfasst, und *apostolica*, weil sie älter ist als alle Ketzer (*Mor.* XXIII. cp. 4.).

Was ist die Kirche ihrer Bedeutung nach? In der wechselnden Erscheinung tritt das ewig gleiche Wesen der Kirche hervor, daher die sichtbar erscheinende Kirche. Die wahre Kirche ist nur in dem durch das Werden bedingten Gewande der Unvollkommenheit. Was Gregor über das Wesen und die Bedeutung der Kirche sagt, lässt sich in den Worten zusammenfassen, die Kirche ist die wahre und giebt die Wahrheit, sie ist die heilige und macht heilig, sie ist die begnadigte und macht begnadigt. Die Kirche hat die Wahrheit von Christo und lehret sie die Irrenden, doch schreibt sie nichts aus blosser Auctorität vor, sondern überzeugt durch Vernunft und durch Gründe (*Mor.* VIII. cp. 2.)[1]. Die Kirche bekennt die wahre Menschwerdung und den wahren Tod Christi. Gegen die Ketzer verfährt sie so, dass sie erst das Falsche widerlegt und dann das Wahre verkündiget. Was sie öffentlich redet, das glaubt sie im Herzen, sie lehret öffentlich nicht anderes als im Geheimen, was sie denkt, sagt sie, und was sie sagt, darnach lebt sie. Sie ist demüthig und untersucht nicht, was über ihre Kräfte ist; hält es für nützlicher, nicht zu wissen, was man doch nicht erforschen kann, als kühn zu bestimmen, was man nicht weiss. Moses und die Propheten bildeten die Lehre der Kirche, dann die Apostel, welche die geheime Tiefe des Gesetzes eröffneten, und nach ihnen die Väter, welche die apostolische Lehre weiterbildeten und tiefer entwickelten durch Sammeln und Zusammen-

---

1) *Quia sancta ecclesia ex magisterio humilitatis instituta, recta, quae errantibus dicit, non quasi ex auctoritate praecipit, sed ex ratione persuadet.* *Mor.* VIII. cp. 2.

fügen der Zeugnisse. Doch ziehen sich die Väter nicht den Aposteln vor, indem sie deren Lehre bloss weiter auseinandersetzen; denn ohne jene hätten sie auch ihre Lehre nicht (*Mor.* XXVII. cp. 8.), so dass die Wahrheit der kirchlichen Lehre allein auf der Schrift beruht. Indessen haben doch die Bestimmungen der Väter etwas Bindendes für die Kirche (*Mor.* XVI. cp. 51.). Gregor hält die kirchliche Lehre für stabil, indem er sagt (*Mor.* XX. cp. 2.): die Gläubigen richten nicht über die Lehre der Kirche, sondern glauben und folgen ihr, fügen auch nichts zu ihrer Lehre hinzu, was die Ketzer thun. Die Wahrheit der kirchlichen Lehre muss gegen die Ketzer erkämpft werden. Dieser nothwendige Kampf hat sowohl gute als böse Folgen. Auf der einen Seite nehmlich wird dadurch der Sinn tiefer erschlossen und sorgfältiger geprüft, aber auf der andern Seite entstand der Nachtheil, dass daraus oft ein Stolz hervorging, indem man in der Kirche in demjenigen, was recht von Gott gedacht wird, nicht Gottes, sondern den eignen Ruhm suchte. Solche stolze Rechtgläubige verachten eigentlich die Kirche und ehren mehr den Geist derer, die auf schlechte Art weise sind, als das einfache Leben der Unschuldigen, sehen mehr auf die Sprache der ausser der Kirche, als auf die Verdienste der in ihr Lebenden; in ihrer Lehre freilich weichen sie von den Ketzern ab, aber in dem Stolze über ihre Rechtgläubigkeit und über ihr Wissen vom Glauben weichen sie von der Kirche ab (*Mor.* XXIII. cp. 4.). Bei aller Verehrung vor der kirchlichen Lehre, bei allem strengen Halten an dem Buchstaben der Ueberlieferung bewahrte den Gregor doch sein praktischer Sinn vor jeder todten Orthodoxie. Die Lehre hatte ihm nur Bedeutung um ihrer Folgen willen für das christliche Leben, wie der Glaube nur als die Mutter der guten Werke. Jedes einseitige Hervorheben dogmatischer Theorien, jedes sich Brüsten mit rechtem Glauben verwarf er eben so sehr, als wissenschaftliche Bestrebungen in der Glaubenslehre, die um ihrer selbst willen einen Werth haben wollten. Er wollte nichts davon wissen, dass der Glaube zu einem Probleme der Wissenschaft, zu einem Gegenstande wissenschaftlicher Speculation werden sollte, wie es in unserer lutherischen Kirche, nicht immer zu ihrem eigenen Vortheile, geschehen ist. Als Insignien der Kirche galten ihm eben so sehr gute Werke, als die rechte Lehre. Darum saget er,

die Kirche lehre die Nothwendigkeit des Glaubens und der guten Werke, den ausser ihr Lebenden bringe sie die Kunde der Trinität, den in ihr Lebenden die vier Cardinaltugenden. Die Lasterhaften tödtet sie durch das Wort der Verkündigung (*Mor.* XVIII. cp. 35.), sie ruft zur Busse und hilft im guten Werke, sie trauert für die Schwachen, und erwirbt ihnen die Gnade (*Mor.* XIII. cp. 18 u. 19.)[1]. Sie hat in sich die siebenfache Gnade des Geistes und erleuchtet die Welt mit der Klarheit der höchsten Tugend, weshalb Gregor sie mit dem Sternbilde des Bären vergleicht (*Mor.* IX. cp. 11.)[2]. Schon in ihrem irdischen Zustande hat die Kirche eine richtende Gewalt sowohl über die, welche thöricht denken, als über die, welche schlecht leben (*Mor.* XI. cp. 24.), doch bringt sie denen, die Busse thun, Gottes Verzeihung, und zwar sie allein. Durch sie allein nimmt der Herr die Opfer gnädig an, sie allein kann die Irrenden vertreten und für sie sprechen, in ihr allein findet das Sakrament des Altars wahrhaft statt, in ihr allein werden gute Werke mit Frucht gethan, sie allein ist der Weinberg, dessen Arbeiter den Lohn bekommen. Nur wer in der Kirche ist, kann an dem Verdienste Christi theilnehmen, sie ist die unerlässliche Bedingung des Heiles, in ihr allein findet man die wahre Liebe, denn sie bewahrt die in ihr Lebenden mit dem kräftigen Bande der Liebe, in ihr allein erkennen wir die Wahrheit und werden in die tieferen Geheimnisse eingeführt. Alle Ketzer ausser ihr können nicht das Geheimniss der Menschwerdung Christi erkennen (*Mor.* XXXV. cp. 8.)[3]. Ausser

---

1) *Plerumque sancta ecclesia etiam post perpetratas culpas mentes fidelium ad poenitentiam revocat, et peccata operis virtute spontaneae afflictionis mundat. — Culpa carnis per poenitentiam tegitur, ne in districti judicis examine ad ultionem videatur. Infirma autem membra sua sancta ecclesia cum a peccatis retrahit, atque ad poenitentiae remedium ducit, haec proculdubio fletibus adjuvat, ut ad recipiendam autoris sui gratiam convalescant, et per fortes plangit quod non fecit, quod in membris suis debilibus quasi ipsa fecit. Mor.* XIII. cp. 18.

2) *Ecclesia est arcturus, quae dum dona in se septiformis gratiae spiritus continet, claritate summae virtutis irradians, quasi ab axe veritatis lucet. Mor.* IX. cp. 11.

3) *Ecclesia sola est, per quam sacrificum Dominus libenter accipiat, sola quae pro errantibus fiducialiter intercedat. — In una catholica ecclesia vera hostia redemtori immolatur. — Sola est, in qua opus bonum fructuose per-*

der Kirche kann Niemand Gott wahrhaft verehren und zum Heile kommen (*Mor.* XIV. cp. 5.)[1]. Ausser der Einen katholischen Kirche ist also kein Heil, keine Tugend, kein Leben, ausser ihr giebt es keine Märtyrer, weil sie allein das Gebot der Liebe bewahrt. Was Jemand ausser der Kirche erleidet, ist nur eine Strafe, und, wie Gregor aus 1 *Cor.* 13, 8. folgert, von gar keiner Kraft. Sowohl Ketzer als Schismatiker übertreten das Gebot der Liebe zu Gott, daher ihnen auch kein Leiden und keine Verfolgung nützt (*Mor.* XVIII. cp. 26.)[2].

Noch freilich befindet sich die Kirche in einem unvollkommenen Zustande, aber einst wird sie ihr Ziel erreichen, und ihre Erscheinung ihrem Wesen entsprechen. Die Kirche hat ein zwiefaches Leben, ein zeitliches und ein ewiges, ersteres auf Erden, letzteres im Himmel. Hier Arbeit, dort Lohn, hier bringt sie das Opfer der Busse, dort das Opfer des Lobes (*Ezech.* l. II. hom. 10.). Doch ehe die Kirche ihr letztes Ziel erlangt, wird sie eine harte Zeit erleben müssen. Wie sie jetzt schon durch's Wort von den Ketzern angegriffen wird, so wird sie einst am Ende der Welt durch's Schwerdt angegriffen werden. Dann, in dieser letzten Zeit, wo die Kirche von allen möglichen Plagen gedrückt wird, werden die geplagten Erwählten des gegenwärtigen Friedens der Kirche sich mit Schmerzen erinnern, wo sie nicht durch Macht, sondern durch vernünftige Ueberzeugung den Stolz der Ketzer bricht. Obgleich Gregor wegen der vielfachen Plagen, unter denen zu seiner Zeit Italien und die

---

agitur, unde et mercedem denarii nisi qui intra vineam laboraverant acceperunt. Sola est, quae intra sepositos valida caritatis compage custodit. — Sola est, in qua superna mysteria veraciter contemplemur. — Ex sola catholica Ecclesia veritas conspicitur. Mor. XXXV. cp. 8.

1) *Sancta ecclesia universalis praedicat, Deum veraciter nisi intra se coli non posse, asserens quod omnes, qui extra ipsam sunt, minime salvabuntur. At contra haeretici, qui etiam extra ipsam salvari se posse confidunt, in quolibet loco sibi divinum adjutorium adesse profitentur.* Mor. XIV. cp. 5. — *Extra hanc quam dicimus ecclesiam, nemo ad perfectionem, nemo ad vitam nisi per hanc solam gratia favente nutritur.* Cant. cantic. cp. 6.

2) Gregor führt den Spruch des Cyprian an: *Quisquis extra unitatem Ecclesiae patitur, poenas pati potest, martyr fieri non potest. Dum una est ecclesia, in qua, qui conflari voluerit, ab omni etiam poterit peccatorum sorde purgari. Si quid pro Deo amaritudinis, si quid tribulationis extra hanc positi sustinetis, incendi potestis tantummodo, non purgari.* Mor. XVIII. cp. 26.

Kirche seufzte, das Ende der Welt für nahe hielt, obgleich er unter Klagen ihre viele Leiden von Longobarden, Schismatikern und Ketzern herzählt, so glaubte er doch, dass dieses noch nichts wäre im Vergleich mit dem, was die Kirche zur Zeit des Antichristes einst leiden würde (*Mor.* XIX. cp. 9.). Aber die Zeit des Leidens geht vorüber, und dann strahlet die Kirche in voller Herrlichkeit. Dann wird sie Juden und Heiden in ihren Schooss aufnehmen, die Seligkeit der Seele und Unvergänglichkeit des Leibes erhalten, dann werden durch Gottes unsichtbares Gericht die Bösen ausgeschieden und allein die Erwählten in ihr sein (*Mor.* XXXI. cp. 15.). Dann herrschet sie als das vollendete Gottesreich, dann wird die Wahrheit nicht mehr verderbt, die Heiligkeit leuchtet klar hervor, und ihre Seligkeit ist ohne Grenzen. Noch ist die Kirche nur eine beginnende Morgenröthe, welche von der Finsterniss ihrer Sünden zum Lichte der Gerechtigkeit geändert wird, welche der Finsterniss der alten Schlechtigkeit verlässt und sich in den Glanz des neuen Lichtes wandelt. Im Gerichte wird sie völlig eine Morgenröthe, wenn sie die Finsterniss ihrer Vergänglichkeit und Unwissenheit gänzlich verliert, aber immer erst bricht ihr voller Tag an, weil sie auch schon mit der Wiederherstellung der Körper im Gerichte das Licht zu sehen anfängt, doch den völligen Anblick erst im vollendeten Himmelreiche hat (*Mor.* IV. cp. 11.). Dann hört die Entwickelung der Kirche auf, welche hier auf Erden nur die zeitliche Erscheinung des Gottesreiches ist, und sie hat in vollendeter Herrlichkeit, was sie hier werdend erst erstrebt. Die Kirche ist also ohne Ende, das Himmelreich, das sich durch Zeit und Ewigkeit hindurchzieht.

Alle Prädicate der Kirche beziehen sich nur auf die katholische Kirche, welche den rechten Glauben und die rechte Liebe hat, welche durch das Band der Concilienbeschlüsse vereiniget ist, welche dem Petrus anvertraut wurde (*Mor.* XVII. cp. 26.), daher die Spitze der Kirche in dem römischen Bischofe zu suchen ist. Alle Ketzer, d. h. solche, die von dem Glauben der Kirche, wie er sich in den Concilienbeschlüssen ausspricht, abweichen, stehen ausser ihr (*Mor.* XI. cp. 23.)[1]), wenn sie auch

1) *Liquet quia catholicorum figuram non tenent, qui cultores perversorum dogmatum vocantur.* *Mor.* XI. cp. 23.

sonst nicht ohne alle Wahrheit und ohne alle Tugend sind (*Mor.* VII. cp. 34.). Die Häresiarchen sind die Gebeine des Antichristes, die Thore und Zähne des Leviathan, Aussätzige, die keine guten Werke thun können, weil sie keine Liebe zu Gott und den Nächsten haben, und gegen Christum und seinen Namen kämpfen. Nicht als wenn Alles, was die Ketzer thun, böse und verwerflich wäre, vielmehr können sie wohl Reinheit des Herzens haben (*Mor.* XVI. cp. 5.), aber weil sie verkehrte Dogmen haben, sind sie von der Kirche ausgestossen, und diese will, da sie Schlechtes vom Glauben vorbringen, nichts Wahres über ihre Sitten von ihnen hören. Denn sie haben die Wahrheit nicht, wenigstens keine feste Wahrheit, weswegen sie auch geschwätzig sind, sie suchen bloss das Alter der Lehre und die Wissenschaft, vermischen Wahres und Verkehrtes, missbrauchen das Ansehen der Kirchenväter durch verkehrte Berufung, sind stolz über ihre Lehre (*Mor.* XVIII. cp. 26.), obwohl sie schriftwidrig ist, deshalb man sie auf die Schrift verweisen soll, und zwar, da sie die dunklen Stellen der Schrift vorziehen, auf die klaren Aussprüche derselben. Aus allen diesen Gründen sagt Gregor von den Ketzern, sie sind *extranei a gremio sanctae Ecclesiae* (*Mor.* XVI. cp. 44.) und können deshalb nicht selig werden. Darum fordert er die Ketzer auf, die weder Unschuld noch wahren Gehorsam kennen, zur Einen Kirche zurückzukehren (*Mor.* XXXV. cp. 14.)[1]. Denn die Ketzer können Gott durch kein Opfer versöhnen, wenn sie nicht zur katholischen Kirche zurückkehren, die allein das Heil giebt. Gott sagt ihnen: ich nehme eure Opfer nicht an, ich höre eure Gebete nicht. Ihr bringt freilich Rinder und Widder als Opfer eurer Bekehrung, aber fordert von mir euer Heil durch die katholische Kirche, die ich liebe (*Mor.* XXXV. cp. 8.).

Der Ansicht Gregors von der Kirche als dem Reiche

---

1) *Quia nulla esse innocentia, nulla esse vera obedientia in multiplicibus haereticorum divisionibus potest, ad cognitionem fidei venientes offerant ovem sed unam; offerant inaurem sed unam, id est, tales veniant, qui in unitate sanctae Ecclesiae innocui obedientesque persistant. Unam quippe dividi per numeros non potest, quia et hoc ipsum unum, quod dicimus, numerus non est. — Offerant inaurem sed unam, id est, ad sanctam ecclesiam cum innocentia atque obedientia venientes, eam mentem deferant, quam sectarum schismata non dividant.* Mor. XXXX. cp. 14.

Gottes, das sich durch die ganze Welt dem Umfange und der Zeit nach hindurchzieht, deren unvollkommene Erscheinung in ihrer Beschaffenheit als einer äusserlich und innerlich wachsenden Gemeinschaft begründet ist, die darum zu jeder Zeit auch in ihrem gegenwärtigen Zustande participirt an dem Wesen des Himmelreichs, kann man seine Beistimmung nicht versagen. Allein die Anwendung, die er ausschliesslich auf die damals sogenannte katholische Kirche macht, ist mangelhaft und einseitig, begründet auf einer falschen Werthschätzung äusserer Einheit und Ueberschätzung dogmatischer Bestimmungen, daher er die Schlechten in der Kirche lässt (obwohl er doch auch behauptet, dass von dem Glauben der Kirche abweiche, wer im Werke nicht mit übereinstimme, *Mor.* XVIII. cp. 6.), während er die Ketzer, auch wo er ihre Sittenreinheit anerkennt, von ihr ausschliesst. Obwohl sich anschliessend an die Ansicht der Vorzeit, legt Gregor doch noch grösseres Gewicht als sie auf die Einheit dogmatischer Annahmen und, wie seine Bestrebungen gegen die Schismatiker zeigen, auf die Verbindung mit dem römischen Stuhle, welche beiden Momente seit ihm, vielleicht auch durch ihn, immer mehr als einzige Kennzeichen der Kirche betrachtet wurden.

Elftes Capitel.

Die Lehre von den Sakramenten.

Das Wort Sakrament gebraucht Gregor theils in einem weiteren, theils in einem engeren Sinne. Im weiteren Sinne bedeutet es bei ihm jede feierliche religiöse Handlung, die sich auf das Mysterium der Erlösung bezieht, die Festtage der Geburt, des Leidens, der Auferstehung und Himmelfahrt Christi, weil darin ein Mysterium aus dem Leben Christi gezeigt wurde, ein Geheimniss, worin etwas Mystisches liegt, auch die *gratia sacramentalis* metonymischer Bedeutung, Ursache für Wirkung

gesetzt[1]). Im engeren Sinne verstehet er darunter die Taufe (*sacramentum fidei*) und das Abendmahl (schlechthin *sacramentum* oder *mysterium redemtoris* genannt).

1) Das Sakrament der Taufe.

Die Nothwendigkeit der Taufe folgte Gregor aus der Erbsünde, nur durch die Taufe (*regenerationis unda*, *salutis unda*) wird man frei von dem *reatus* der Erbsünde. Doch vertrat vor Christi Ankunft bei Heiden und Juden das Opfer oder die Beschneidung oder auch der Glaube allein die Stelle der Taufe (*Mor.* IV. cp. 3.)[2]). Die ungetauften Kinder gehen nach Gregor ihrer Erbsünde wegen verloren (*Mor.* IX. cp. 21.), und er beruft sich dafür auf die Gerechtigkeit Gottes, da die sterbliche Fortpflanzung die Bitterkeit der Wurzel auch in den Aesten verbreitet, und auf die Unbegreiflichkeit der göttlichen Gerichte. Die Taufe nimmt aber nur die Schuld, nicht die Erbsünde selbst hinweg (*Mor.* IX. cp. 34.). Die Schuld aber, die wir wegen unserer Verbindung mit dem ersten Menschen tragen, wird in der Taufe vollständig hinweggenommen, so dass wir, wenn wir getauft sind, bloss die Strafen und die Schuld unserer eignen Sünden zu tragen haben, die wir nach der Taufe begehen (*Mor.* XV. cp. 51. S. 387. N. 2.). Von Grund aus werden uns nach *Joh.* 13, 10. alle Sünden durch die Taufe erlassen, wie denn auch der Durchgang des israelitischen Volkes

---

1) *Discede, immunde spiritus, ab omnibus, quibus fides nostra usura est, religiosi officii sacramentis. Lib. Sacram. ordo ad ecclesiam dedicandam. — Omnipotens sempiterne Deus, da nobis ita Dominicae passionis sacramenta* (d. h. das Fest) *peragere, ut indulgentiam percipere mereamur. Lib. Sacram. Fer. 3 post Palmas. — Ejus nos, Domine, sacramenti semper natalis instaurei, cujus nativitas singularis humanam repulit vetustatem. Lib. Sacram. Missa in mane prima Nat. Dom. — Deprecamur, ut hoc idem nobis et sacramenti causa sit et salutis. Fer.* V. *intra Quinquag. — Concede famulis tuis, ut sacramentum vivendo teneant, quod fide perceperunt. Fer.* III. *in Albis. — Concede, ut per annui Quadragesimalis exercitia sacramenti et ad intelligendum Christi proficiamus arcanum, et effectus ejus digna conversatione sectemur. In Quadragesima.*

2) *Quisquis regenerationis unda non solvitur, reatu primi vinculi ligatus teneatur. Quod vero apud nos valet aqua baptismatis, hoc egit apud veteres vel pro parvulis sola fides, vel pro majoribus virtus sacrificii, vel pro his qui ex Abrahae stirpe prodierant, mysterium circumcisionis. — Is quem salutis unda non diluit, originalis culpae supplicia non amittit. Mor.* IV. cp. 3.

durch das rothe Meer ein Typus der Taufe ist. Gleichwie nehmlich im rothen Meere alle Feinde der Israeliten starben, so werden alle vergangenen Sünden uns durch die Taufe erlassen (L. XI. epist. 45.), nicht bloss die Erbschuld, sondern auch die Schuld der Sünden, die wir selbst vor der Taufe begangen haben (*Ezech.* l. II. hom. 10.), aber nicht die, welche wir nach der Taufe begehen. Auch den Glauben bekommen wir in der Taufe und werden dadurch von Gott begnadigt. Diese in der Taufe durch den Glauben empfangene Gnade Gottes reinigt uns von den Sünden selbst (*Mor.* XVIII. cp. 53.)[1]), indem wir bei der Taufe versprechen, allen Werken des alten Feindes und seinem Pompe zu entsagen; wer dieses nehmlich nach der Taufe hält, ist ein Gläubiger (*Evang.* l. II. hom. 29.).

Die Taufe darf nicht wiederholt werden, weil Christus nur einmal gestorben ist. Die Sünden nach der Taufe sind wohl durch Busse, Allmosen und sonstige gute Werke zu büssen, aber nicht durch Wiederholung der Taufe. Auch die Ketzertaufe ist gültig, wenn sie auf den Namen der Trinität geschieht. Der Bischof hat nach der Ordnung zu taufen, in seiner Auctorität kann es auch der Presbyter thun; die Nothtaufe, die Gregor anerkennt, darf auch von Laien geschehen. Ueber das Aeussere bei der Taufe dachte Gregor liberal, wo die Hauptsache stattfand, liess er in Nebendingen eine Verschiedenheit zu. Während die frühere Zeit strenge an dem dreimaligen Untertauchen hielt, erklärte er es für gleichgültig, ob einmal oder dreimal untergetaucht würde (L. I. epist. 43.). Das einmalige Untertauchen bezeichne dann die Einheit der Trinität, das dreimalige die drei Personen derselben, oder nach der Symbolik der römischen Kirche das dreitägige Liegen Christi im Grabe. Durch das Auftauchen zum dritten Male werde die leibliche und geistliche Auferstehung bezeichnet, denn wer mit Christo begraben wird und mit ihm aufersteht, muss auch in einem neuen Leben wan-

1) *Tincturae mundissimae recte nominantur hi, qui prius per prava opera foedi fuerunt, superveniente tamen spiritu nitore gratiae vestiuntur, ut longe aliud appareant esse quam erant. Unde etiam baptisma, id est, tinctio dicitur ipsa nostra in aquam descensio. Tingimur quippe, et qui prius indecori eramus deformitate vitiorum, accepta fide reddimur pulchri gratia et ornamento virtutum.* *Mor.* XVIII. cp. 53.

deln. Den Taufritus haben wir schon beschrieben Theil I. Buch 3. cap. 4. Die getauften Kinder, die in der ersten Kindheit sterben, gehen gleich in's Himmelreich ein (*Dial.* IV. cp. 18.).

2) Das Sakrament des Abendmahles.

Das Abendmahl (*eucharistia*, *missa*, *sacrificium*, *oblata*, *hostia*, *communio*, *sacramentum passionis*) war Gregor von der grössten Wichtigkeit. Von ihm stammt der feierliche Ritus bei Vollziehung desselben, das seit ihm bis auf die Gegenwart in der katholischen Kirche geltende Messritual, von ihm die Seelenmessen, die abergläubischen Wirkungen des Sakramentes für Kranke und Todte. Dennoch hat er sich direct nur an wenigen Stellen über die Bedeutung des Abendmahles dogmatisch ausgesprochen.

In dem Abendmahle nimmt Gregor eine reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi an, indem der heilige Geist durch seine Infusion bei der Consecration Brod und Wein zu dem Blute und Leibe Christi mache [1]). Doch schliesst er auch die geistliche Bedeutung nicht aus, indem er sagt, dass wir das Blut des Lammes nicht nur mit dem körperlichen Munde, sondern auch mit dem Herzen geniessen können (*Evang.* l. II. hom. 22.). Durch das Abendmahl speiset Christus seine Schaafe, die er erlöset hat (*Evang.* l. I. hom. 16.) [2]). Durch dasselbe erlangen wir Befreiung von den Banden der Sünde und die Gabe der göttlichen Barmherzigkeit [3]); es vereiniget uns mit

1) *Vere dignum et justum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere, Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, et tibi hanc immolationis hostiam offerre, quae est salutifera et ineffabile divinae gratiae sacramentum, quae offertur a plurimis, et unum Christi corpus sancti spiritus infusione perficitur: singuli accipiunt Christum Dominum: et in singulis portionibus totus est, nec per singulos minuitur, sed integrum se praebet in singulis. Propterea ipsi, qui sumimus communionem hujus sancti panis et calicis, unum Christi corpus efficimur. Lib. Sacr. praef. post. Theoph. Dom.* V. — Diese Meinung, dass der heil. Geist Brod und Wein zum Leibe und Blute Christi mache, spricht schon aus Cyrill von Jerusalem *catech.* 5 u. Theophylact in cp. 5. *Joann.* und Johannes Damascenus l. IV. cp. 14. II. 7. *Ὀρθ. πιστ.*

2) *Bonus pastor pro ovibus animam suam posuit, ut in sacramento nostro corpus suum et sanguinem verteret, et oves, quas redemerat, carnis suae alimento satiaret. Evang.* l. I. hom. 14.

3) *Haec hostia, Domine, quaesumus, emundet nostra delicta, et sacrifi-*

Christo und untereinander, es treibt uns an zur Nachahmung des Erlösers. Es ist ein *remedium aeternum*, aber nur dann von Nutzen für uns, wenn wir gute Werke mit dem Genusse des Leibes und Blutes Christi verbinden, z. B. Reue, Allmosen, Ehrfurcht gegen Christum als einen Gott u. s. w. (*Evang.* l. II. hom. 22.)[1]), und die Reinheit der Seele und des Körpers bewahren (l. XI. epist. 68. interrog. X.). Doch geniessen wir immer den Leib und das Blut Christi im Abendmahle, mit welcher Gesinnung auch von unserer Seite. —

Gregor kennt auch schon die Opferidee im Abendmahle, er nennt die Messe ein *sacrificium*, nicht nur weil sie durch ein Gebet geweiht wird (cfr. *Isidor. Orig.* l. VI. cp. 19.), sondern auch weil im Abendmahle das Leiden Christi wiederholt wird. So oft wir ihm nehmlich die Hostie seines Leidens darbringen, so oft wiederholen wir zu unserer Versöhnung sein Leiden (*Evang.* l. II. hom. 32.)[2]). Freilich meint Gregor, dass es bei der Feier des Abendmahles ganz besonders darauf ankomme, dass das Opfer ein innerliches sei; ihm fällt das Opfer im zwiefachen Sinne zusammen, das Opfer, das uns gebracht wird, und das wir durch Reue und Busse bringen. Was wir nehmlich im Mysterium des Leidens Christi feiern, müssen wir selber nachahmen. Dann erst wird es bei Gott eine Hostie

---

cium celebrandum subditorum tibi corpora mentesque sanctificet. Lib. Sacr. post Theoph. super oblata, oder wie es anders heisst: *renovet, gubernet, protegat.*

1) *Sanguis agni — non solum ore corporis, sed etiam ore cordis hauritur. — Quando sacramentum passionis illius cum ore ad redemtionem, ad imitationem quoque intenta mente cogitatur. — In sacramento modo dominicum corpus accipimus, quando adhuc ad invicem nostras conscientias non videmus. — Carnes agni nostri ignis excoxit, quia eum ipsa vis passionis illius ad resurrectionem valentiorem reddidit, atque ad incorruptionem roboravit. — Sed sola redemtoris nostri percepta sacramenta ad veram solemnitatem mentis non sufficiunt, nisi eis quoque et bona opera jungantur. Quid enim prodest corpus et sanguinem illius ore percipere, et ei perversis moribus contraire? Evang.* l. II. hom. 22.

2) *Singulariter ad absolutionem nostram oblata cum lacrymis et benignitate mentis sacri altaris hostia suffragatur, quia is, qui in se resurgens a mortuis jam non moritur, adhuc per hanc in suo mysterio pro nobis iterum patitur. Nam quoties ei hostiam suae passionis offerimus, toties nobis ad absolutionem nostram passionem illius reparamus. Evang.* l. II. hom. 37.

für uns sein, wenn wir uns selber zur Hostie gemacht haben durch ein beständiges Hingeben des Herzens an ihn und durch Vergebung der Schuld Anderer. In diesem Falle auch, wenn wir vor dem Tode selber Gott eine Hostie gewesen sind, bedürfen wir der Hostie nicht nach dem Tode (*Dial.* IV. cp. 59.) [1]. Der Mensch soll darum in seinem Leben als Hostie sich Gott darbringen, die Welt verachten, täglich die Opfer der Thränen bringen, täglich die Hostie des Leibes und Blutes Christi opfern. Denn dieses Opfer ganz besonders errettet die Seele vom ewigen Verderben, da es uns den Tod des Eingebornen wiederholt, der, obgleich er als der Auferstandene nicht mehr stirbt und obgleich der Tod nicht über ihn herrscht, doch in sich unsterblich und unvergänglich lebend für uns wiederum in dem Mysterium der heiligen *oblatio* geschlachtet wird. Da empfangen wir sein wahres Fleisch und Blut, da wird für unsere Absolution das Leiden des Eingebornen beständig nachgeahmt. Kein Gläubiger kann zweifeln, dass in dem Augenblicke solchen Opfers bei der Stimme des Priesters sich der Himmel öffne und bei jenem Mysterium des Herrn die Chöre der Engel gegenwärtig sind, dass das Niedrigste mit dem Höchsten sich vereinigt, das Irdische mit dem Himmlischen verbunden und das Sichtbare mit dem Unsichtbaren eins wird (*Dial.* IV. cp. 58.) [2].

Die Nützlichkeit und Nothwendigkeit der Seelenmessen für die Verstorbenen lehrt Gregor ausdrücklich. Er sagt, dass die Messen, die von Anderen gebracht werden, nicht nur aus irdischer Gefangenschaft befreien, sondern auch die Gefangenschaft

---

1) *Sed necesse est, ut cum haec agimus, nosmetipsos Deo in cordis contritione mactemus, quia qui passionis Dominicae mysteria celebramus, debemus imitari quod agimus. Tunc vero pro nobis hostia erit Deo, cum nos ipsos hostiam fecerimus. — Salutari hostia post mortem non indigebimus, si ante mortem Deo ipsi hostia fuerimus. Dial.* IV. cp. 59.

2) *Debemus praesens saeculum vel quia jam conspicimus defluxisse, tota mente contemnere, quotidiana Deo lacrymarum sacrificia, quotidianas carnis ejus et sanguinis hostias immolare. Haec namque singulariter victima ab aeterno interitu animam salvat, quae illam nobis mortem Unigeniti per mysterium reparat, qui — pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae immolationis immolatur. Ejus quippe ibi corpus sumitur, ejus caro in populi salutem partitur, ejus sanguis non jam in manus infidelium, sed in ora fidelium funditur. Hinc ergo pensemus, quale sit pro nobis hoc sacrificium, quod pro absolutione nostra passionem unigeniti filii semper imitatur etc. Dial.* IV. cp. 58.

des Herzens heben können (*Evang.* l. II. hom. 37.)[1]. Jede vergebbare Schuld kann nach dem Tode durch die Darbringung der heilsamen Hostie getilgt werden, und durch sie der Zustand der Seele nach dem Tode erleichtert, dieselbe aus dem Fegfeuer befreit werden (*Dial.* IV. cp. 54.)[2], ja er meint, dass sogar die Seelen der Verstorbenen solches zu ihrem Heile bisweilen von den Lebenden verlangt haben (*Dial.* IV. cp. 55.)[3]. Er ist der Urheber der 30tägigen Seelenmessen durch sein eigenes Verfahren. Gregor hält es jedoch für sicherer, wenn man solcher Seelenmessen nicht bedarf, sie sind daher nicht absolut nothwendig. Der Weg ist nach ihm sicherer, wenn wir das Gute, das wir nach dem Tode durch Andere gethan haben wünschen und hoffen, selber thun, während wir noch leben. Denn seliger ist es, frei aus dem Leben hinwegzugehen, als erst nach den Banden die Freiheit zu suchen (*Dial.* IV. cp. 54 u. 58.).

Das Abendmahl wurde nach alter Sitte den Sterbenden als

1) Gregor erzählt eine Geschichte, dass die Messen, die eine Frau dargebracht habe, ihren Mann aus der Gefangenschaft befreit hätten, und fügt als Nutzanwendung hinzu: *Hinc ergo, fratres carissimi, hinc certa consideratione colligite, oblata a nobis hostia sacra quantum in nobis solvere valeat ligaturam cordis, si oblata ab altero potuit in altero solvere vincula corporis. Evang.* I. II. hom. 37.

2) *Si culpae post mortem insolubiles non sunt, multum solet animas etiam post mortem sacra oblatio hostiae salutaris adjuvare: ita ut hanc nonnunquam ipsae defunctorum animae expetere videantur. Dial.* IV. cp. 54. — *Haec oblatio, Domine, quaesumus, animum famuli tui, Ill. Episcopi, omnibus vitiis humanae conditionis absolvat, quae totius mundi tulit etiam immolata peccatum. Lib. Sacr. pro episcopo defuncto super oblat.* — *Da veniam, Domine, quaesumus, per haec sancta mysteria, animae famuli tui Ill. Episcopi, ut occursu non terreatur malo, sed tuo protegatur auxilio. Ibid. ad complendum.*

3) *Dial.* IV. cp. 55 erzählt Gregor eine Geschichte, dass ein Presbyter, dazu erbeten, durch die Darbringung einer Hostie einem Geiste Ruhe verschafft habe, der bis dahin auf der Erde umherirren musste und schliesst mit den Worten: *Qua ex re, quantum proficit animabus immolatio sacrae oblationis ostenditur, quando hanc et ipsi mortuorum spiritus a viventibus petunt, et signa indicant, quibus per eam absoluti videantur.* Er selbst versichert, durch eine 30tägige Messe für die Seele eines geschiedenen Mönches dieser Ruhe verschafft zu haben. *Res aperte claruit,* sagt er, *quia frater, qui defunctus erat, per salutarem hostiam evasit supplicium. Ibid.* Hier ist auch der Ursprung der 30tägigen Seelenmessen.

Viaticum gegeben, und die Nothwendigkeit desselben erhellt aus der Anordnung, dass selbst den Excommunicirten in der Todesstunde dieses *Viaticum* ertheilt werden sollte. Den Todten wurde die Hostie auf die Brust gelegt und mit in's Grab gegeben (*Dial.* II, cp. 24.). Die Kinder bekamen das Abendmahl nach der Taufe: es war erlaubt, dass sie vorher im Nothfalle gesäugt werden durften (*Lib. Sacr. Sabbath sanctus*). Den Priestern wurde als Strafe die Laiencommunion zuerkannt (L. V. epist. 7.), d. h. sie wurden abgesetzt von dem Priesterstande, ohne zugleich excommunicirt zu werden, so dass sie nicht mehr unter den Priestern, sondern unter den Laien das Abendmahl erhielten (L. V. epist. 3 u. 4.).

Seit Gregor und durch ihn trat das Abendmahl immer mehr als die Spitze des ganzen Cultus, der Culminationspunkt aller religiösen Handlungen hervor. Je höher die Idee des Sakramentes hinaufgeschraubt wurde, namentlich auch durch die Opferidee, um so höher stieg die Würde des Priesters. Wenn auch manchem Aberglauben ergeben, der theils in den Wundergeschichten, die Gregor über die Wirkung der Hostie erzählt, hervortritt, theils in der Bedeutung, die er derselben für die Rettung aus irdischen Gefahren, Befreiung von Krankheiten, Entdeckung der Wahrheit u. s. w. zuschreibt, wenn auch anstreifend an das *opus operatum*, indem er offen behauptet, den Todten helfe das heilige Opfer, die durch ihr Leben hier erlangt hätten, dass ihnen auch nach dem Tode das Gute nütze, was hier für sie von Anderen geschieht (*Dial.* IV. cp. 55.), hielt sich Gregor doch fern von einer solchen für die Sittlichkeit schändlichen Uebertreibung der Wirkung der Messe, wie sie in späterer Zeit hervortrat. Er setzte ihre Hauptbedeutung darin, dass in uns selber geschehe, was symbolisch durch die Handlung ausgedrückt werde, das Opfer des Herzens, die Hingabe an Gott, die Tödtung der Sünde, daher er denn auch darauf nachdrücklich dringt, dass gute Werke mit der Feier des Abendmahles verbunden sein sollten. Er selbst nur hat fixirt und der Folgezeit übergeben, was bereits Ansicht seiner Zeit war, wie seine Erzählungen in den Dialogen beweisen. Aus der Bedeutung indessen, die das Abendmahl durch ihn bekam, erklärt sich die Erscheinung, dass der ganze Cultus, die ganze Liturgie zur Messfeier allein zusammenschrumpfte.

Ueber die Bedeutung des Wortes Gottes als Gnadenmittel haben wir bereits S. 338 gesprochen.

Zwölftes Capitel.

Die Lehre von den Bedingungen zur Aneignung der Gnade.

Als nothwendige Bestandtheile und Kennzeichen des christlichen Lebens, als Bedingungen von unserer Seite, der Gnade Gottes theilhaftig zu werden, betrachtet Gregor die *poenitentia*, *fides* und *bona opera*. Der Glaube gilt ihm allerdings auch als nothwendig, aber er erhält seinen Werth erst durch die vorangehende Busse und durch die nachfolgenden guten Werke. Aus seiner Ansicht, die auf semipelagianischem Grunde ruht, folgt die geringe Sicherheit des Christen über seinen Gnadenstand, die von den Werken abhängig gemacht wird, und aus dieser fehlenden Glaubensfreudigkeit, die mit der mangelhaften Auffassung des Werkes Christi zusammenhängt, die finstere Ascetik des Mönchsthums, das maasslose Streben nach äusseren Werken und die Unterwerfung unter die Kirche.

Busse (*poenitentia*) heisst nach Gregor die begangenen Sünden beklagen, und die zu beklagenden nicht begehen. Sie ist darum nicht nur eine einmalige bei der Bekehrung, sondern auch eine fortgesetzte. Sie gehet aus von der Furcht vor den Strafen Gottes und der Erkenntniss der Sünde (*Mor.* XVI. cp. 29.)[1]. Sie bestehet in vier Stücken, in der Erkenntniss der Sünde und der Furcht vor Gottes Gerichten; in der Reue

---

1) *Tunc culpas plangimus, cum pensare coeperimus. Sed tunc subtilius pensamus, cum sollicitius plangimus, atque ex lamentis in corde nostro plenius nascitur, quid peccantibus divina districtio minatur, quae erunt illa reproborum improberia, qui terror, quae implacabilis majestatis aversio. Tanta enim tunc Dominus reprobis iratus dicet, quanta eos pati ex aequitate permiserit. Quae nimirum verba animadversionis illius justi, dummodo sollicite metuunt, evadunt. Mor.* XVI. cp. 29.

(*contritio*), dem Leidtragen über die Sünde; in dem Bekenntniss der Sünde; in der Genugthuung (*satisfactio operis*). Ihr Gegenstand betrifft vernachlässigtes Gute und begangenes Uebel. Die Erkenntniss der Sünde und die Reue führen zugleich zur Bekehrung (*conversio mentis*), die bei jeder wahren Busse nothwendig ist, ohne die kein Bekenntniss und kein Schmerz über die Sünde Nutzen schafft (1 *Reg.* l. VI. cp. 2.)[1]. Diese Bekehrung beginnt von den Werken und geht dann zum Herzen (*Mor.* X. cp. 15.), sie wird erst möglich durch die Gnade, denn durch die böse Gewohnheit kann man seine schlechten Handlungen nicht verlassen, weil das Gewicht der sündigen Thaten uns niederbeugt (*Mor.* XI. cp. 9.); sie gehet von dem Glauben und gelangt zu den Werken; sie fängt an mit dem Verlassen des Bösen und geht über zum Thun des Guten (*Mor.* XIII. cp. 39.)[2]. Sie kann nur stattfinden, so lange man auf Erden lebt, denn nach dem Tode können die Verworfenen weder Gutes thun, noch auf Verzeihung hoffen (*Mor.* VIII. cp. 14.). Den Vorgang bei der Bekehrung beschreibt Gregor ausführlich. Er sagt: bei der Bekehrung findet ein grosser Schmerz statt, da Jeder, der seine Sünden erblickt, die Fesseln der weltlichen Sorgen zerbrechen und den Weg Gottes wandeln will. Aber indem er dieses will, begegnet ihm die Lust des Fleisches, die alt geworden ist und ihn um deswillen um so mehr verstrickt. Hier ruft der Geist, dort das Fleisch; hier die Liebe zum neuen Wandel, dort die Gewohnheit der alten Sünde. Daraus entstehet der Schmerz. Aber weil die göttliche Gnade es nicht lange erlaubt, dass wir von diesen Schwierigkeiten geplagt werden, zer-

1) *Tria in unoquoque consideranda sunt veraciter poenitente, videlicet conversio mentis, confessio oris et vindicta (i. e. satisfactio) peccati. Nam qui corde non convertitur, quid prodest ei, si peccata confiteatur? — Quid est corde credere ad justitiam, nisi voluntatem dirigere ad fidem per dilectionem operantem? Quum ergo quis cordis intentionem ad justitiam per amorem dirigit, per initium bonae voluntatis fructum habet bonae conversionis. — Qui corde ad justitiam non credit, confessionem ad salutem nequaquam facit, quia velut malae arboris folia ostendit, cujus altas radices figit in corde. Signum ergo verae confessionis non est in oris confessione, sed in afflictione poenitentiae. Tunc namque bene conversum peccatorem cernimus, quum digna afflictionis austeritate delere nititur, quod loquendo confitetur.* 1 *Reg.* l. VI. cp. 2.

2) *Convertuntur fide, veniunt opere, convertuntur deserendo mala, veniunt bona faciendo. Mor.* XIII. cp. 39.

bricht sie die Fesseln unserer Sünden, und führt uns rasch zur Freiheit des neuen Lebens, indem sie uns tröstet, und durch die neue Freude die vorhergehende Traurigkeit aufhebt, so dass das Gemüth des Bekehrten um so mehr sich freut, zur Vollziehung seines Gelübdes zu kommen, als er dafür arbeitend Schmerzen ertragen hat. Damit aber der Bekehrte sich nicht schon für heilig halte, und ihn, den der Kampf des Schmerzes nicht besiegen konnte, nicht nachher die Sicherheit selbst niederbeuge, wird es durch Gottes Ordnung erlaubt, dass er auch nach der Bekehrung durch die Stacheln der Versuchung verwundet wird. Denn die Bekehrung erzeugt oft Sicherheit, und diese wiederum Nachlässigkeit im guten Werke. Je mehr der alte Feind sieht, dass wir uns widersetzen, um so mehr greift er uns an. Im Anfange der Bekehrung freilich empfangen wir grossen Trost, aber nachher die harte Arbeit der Bewährung. Dreierlei ist nehmlich bei der Bekehrung zu unterscheiden, Anfang, Mitte und Vollendung. Im Anfange ist Ruhe und Frieden, in der Mitte der Kampf der Versuchung, und am Ende die Fülle der Vollkommenheit. Erst das Süsse, was tröstet, dann das Bittere, was übt, zuletzt das Angenehme, was kräftiget. Dass im Anfange der Bekehrung Ruhe ist und die Gabe des Geistes und nachher erst die Versuchung kommt, geschieht nach weiser Ordnung der göttlichen Gnade, weil der Mensch, wenn er am Anfange der Bekehrung schon von harten Versuchungen geplagt würde, leicht zu dem, was er verlassen hatte, zurückkehren würde. Nun aber nach empfangenem Troste werden die Versuchungen leichter ertragen, obgleich sie oft schwerer sind, als vor der Bekehrung. Dies liegt darin, dass die Versuchung vorher nicht als solche erschien, da der menschliche Geist nicht Alles weiss, was er erträgt, weil er durch so viele Gedanken von der Betrachtung seines Innern abgelenkt wird. Nachher erkennt er es besser. Durch solche Versuchungen will Gott uns bewähren. Zuletzt kommt noch eine sehr schwere Versuchung, denn der Bekehrte muss erst sterben, ehe er zur Freude der vollkommenen Freiheit gelangt. Der Bekehrte hat darum täglich den Tod vor Augen, erinnert sich des strengen Gerichtes Gottes und denkt an die Rechenschaft, die er ablegen soll. Wenn er auch die schlechten Werke vermieden hat, so fürchtet er sich doch, indem er seine Gedankensünden überlegt (*Mich.* 2, 1. *Röm.* 2, 20.), die er nicht ganz

vermeiden kann. Daher wächst seine Furcht mit der Nähe des Todes, durch sie aber wird er von leichteren Vergehungen gereinigt (*Mor.* XXIV. cp. 11.).

Die Schmerzen der Busse sind unerlässlich nothwendig. Sie sind doppelter Art, theils plagen sie und theils erfrischen sie (*Mor.* XXIII. cp. 21.)[1]. Die *confessio oris* ist ebenfalls nothwendig für die Busse (*Mor.* VIII. cp. 21.), nur durch sie kann der Geist erneuert werden, denn wer das Alte nicht durch Bekennen entdeckt, bringt nicht die Werke des neuen Lebens hervor (*Mor.* XXXI. cp. 46.). Durch ein offenes, demüthiges Bekenntniss kommen wir dem Zorne Gottes zuvor. Aber freilich kommt es darauf an, woraus das Bekenntniss hervorgeht: soll es heilsam sein, so muss es aus einem bekehrten Sinne, aus einem demüthigen Herzen fliessen. Oft liegt in dem Bekenntniss selbst ein geheimer Stolz, wenn man ohne eine bestimmt vorliegende Schuld sich wohl selbst einen Sünder nennt, aber sobald eine Schuld da ist und von Andern gezeigt wird, dies zu vertheidigen sucht. Das demüthige Bekenntniss leugnet die Sünde nicht, wenn Andere sie aufdecken (*Mor.* XXII. cp. 15.). Solches freiwillige Bekenntniss ist ein Zeichen, dass Gottes Gnade uns lebendig gemacht hat, und hat zur Folge die Absolution (*Evang.* l. II. hom. 26.).

Dazu muss endlich die *satisfactio* kommen, denn die Busse soll eine selbstauferlegte Strafe für die Sünde sein, indem die Sünde durch freiwillig auf sich genommene Plagen gleichsam abgebüsst wird (*Mor.* XIII. cp. 18.). Wer Unerlaubtes gethan hat, der muss sich des Erlaubten enthalten, um dadurch seinem Schöpfer für seine Sünde genug zu thun (*Evang.* l. II. hom. 34.), und zwar für sündige Gedanken im Geheimen und für sündige Werke öffentlich. Dies folgt daraus, dass nach Gregors Ansicht Christi Genugthuung nicht ausreichend ist und nur auf die Schuld der Erbsünde geht, daher der Mensch selber

1) *Et disciplina exterior culpam diluit, et extensam mentem compunctio poenitentiae ultione transfigit. Sed hoc inter se utraque haec differunt, quod plagae percussionum dolent, lamenta compunctionum sapiunt. Illae affligentes cruciant, ista reficiunt, dum affligunt. Per illas in afflictione moeror est, per haec in moerore laetitia. Quia tamen ipsa compunctio mentem lacerat, eandem compunctionem non incongrue disciplinam vocat.* Mor. XXIII. cp. 21.

durch seine Busse für seine Sünden genug zu thun hat. Gregor nennt darum auch als würdige Früchte der Busse 1) die Enthaltung von dem Erlaubten. Wer nichts Unerlaubtes begangen hat, der freilich darf sich auch mit Recht des Erlaubten bedienen. Aber wer z. B. das sechste Gebot übertreten hat, der muss sich in eben demselben Masse des Erlaubten enthalten, als er sich das Unerlaubte begangen zu haben erinnert. Die Frucht des guten Werkes muss verschieden sein, je nachdem wir viel oder wenig gesündiget haben, daher muss Jemand um so mehr durch die Busse den Gewinn der guten Werke suchen, je schwerer er in Schuld gefallen ist, da Jeder das ewige Feuer der Hölle sich bereitet, der hier die Frucht des guten Werkes zu thun verachtet. 2) Wir sollen nicht bloss das Aeussere und weniger Nothwendige, sondern auch das für uns Nothwendige mit dem Nächsten theilen (*Evang.* l. I. hom. 20.). Die rechte Busse kann man nur in der Einen Kirche thun (*Mor.* XIII. cp. 18.).

Die Nothwendigkeit der Busse für die Vergebung der Sünde hebt Gregor stark hervor. Die Busse ist gleichsam eine Wiederholung der Taufe. Denn vergangene Sünden sind wohl durch die Taufe erlassen, aber auch nach der Taufe haben wir gesündiget. Da nun die Taufe nicht wiederholt werden kann, wir aber doch als Getaufte unser Leben befleckt haben, so müssen wir unser Gewissen gleichsam durch Thränen taufen (*Evang.* l. I. hom. 10.) [1]. Die Busse befreit von der Strafe, ihre Schmerzen löschen die ewigen Strafen aus: durch sie entreisst uns Gott dem Verderben und dem Gerichte. Die Erkenntniss der Sünde erlangt Verzeihung. Die Busse giebt Sicherheit über die Vergebung derjenigen Sünden, die gehörig abgebüsst sind (*Mor.* IX. cp. 54.) [2]. Jede Sünde, die nicht vor dem Tode gebüsst ist, ist ein *peccatum irremissibile*. Wahre Busse kommt dem

---

1) *Peccata nostra praeterita in baptismatis perceptione laxata sunt, et tamen post baptisma multa commisimus: sed laxari iterum baptismatis aqua non possumus. Quia ergo et post baptisma inquinavimus vitam, baptizemus lacrymis conscientiam. Evang.* l. I. hom. 10.

2) *Sciendum est, quia in quibusdam factis et certi de venia reddimur, et post perpetratas culpas ad absolutionis nostrae fiduciam correctione et poenitentia subsequente roboramur: perpetratae tamen nostrae nequitiae adhuc memoriâ tangimur, et cogitatione illicita aversi nolentesque pulsamur. Mor.* IX. cp. 54.

meritum innocentiae gleich. So nothwendig ist die Busse, dass es uns nichts hilft, die Sünde zu erlassen, wenn wir sie nicht abbüssen. Wer seine Sünde verlässt, sie aber nicht durch die Busse reiniget, der darf der Vergebung nicht gewiss sein. Gleichwie der, welcher Jemanden verläumdet und geschmähet hat, nicht genug thut, wenn er bloss schweigt, er muss vielmehr die früheren stolzen Worte durch demüthige verbessern: so auch, wenn wir gegen Gott fehlen, thun wir nicht genug, wenn wir vom Unrecht ablassen, sobald wir nicht auch die Lüste, welche wir liebten, durch übernommenes Leid verfolgen. Diese Nothwendigkeit der Busse wird aus *Act.* 2, 38. erwiesen, wo Petrus der Taufe die Busse vorausschickt: denn zuerst soll man bereuen, dann getauft werden. Wie kann also der, welcher die begangene Schuld nicht beweint, der Vergebung sicher sein, da der höchste Lehrer der Kirche selbst dem Sakramente, welches doch ganz besonders und durch sich selbst die Sünde tilgt, die Busse hinzufügt? Gott hat freilich keinen Gefallen an unseren Qualen, aber er heilt die Sündenkrankheit durch entgegengesetzte Mittel, so dass wir, die durch Wollust ergötzt von ihm gewichen sind, durch Weinen betrübt zu ihm zurückkehren, die wir durch Unerlaubtes gefallen sind, aufstehen, indem wir selber uns des Erlaubten enthalten (*Reg. Past.* p. 3. cp. 30.)[1]. Bei Gregor hat also die Busse diejenige Stelle, die in unserer protestantischen Kirche der Glaube einnimmt, aber mit dem wichtigen Unterschiede, dass der Glaube nur das Ergreifen der durch Gottes Gnade selbst angebotenen Gnade ist, dagegen in der Busse der Mensch selbst thätig sein muss zur Erlangung der Gnade. Denn da die Busse nach Gregor von der Strafe befreit, da sie ausser der Furcht vor dem Gerichte, der Reue u. s. w. auch in der Genugthuung durch solche gute Werke besteht, die der begangenen Sünde entsprechen, da jede Sünde eine ihr entsprechende Busse hat, so sind wir selber es, die durch unser Thun die Sünde abbüssen, selber also Ursache unserer Befreiung von dem Gerichte.

---

1) *Peccatores, qui admissa deserunt, nec tamen plangunt, non jam sibi relaxatas existimare debent culpas, quas etsi agendo non multiplicant, nullis tamen fletibus mundant. — Nimirum enim illos emendatior vita sanctificat, quos per poenitentiam abluens afflictio fletuum mundat. Reg. Past. part. 3.* cp. 30.

Daraus folgt von selbst, dass Gregor nichts von einer Glaubensfreudigkeit wissen kann, nichts von einer Sicherheit, die in der Gewissheit des Besitzes Christi kühn und freudig dem Gerichte entgegensieht, weil sie weiss, dass um Christi willen die Sünden vergeben sind; er spricht immer von der Furcht vor dem Gerichte, da Niemand weiss, ob er seine Sünden so gebüsst hat, dass Gott sie ihm verzeiht. Er weiss freilich wohl von einer Hoffnung auf Gottes Gnade, lehret jedoch, nicht darauf sicher zu vertrauen. Daher tritt bei ihm immer der Gedanke in den Vordergrund, man könne seiner Seligkeit nicht sicher sein, man müsse in beständiger Furcht des Gerichtes gedenken. So sagt er: wer die Sünde verlässt und zur Gerechtigkeit gekommen ist, weiss nicht, ob er beharrt, denn nur die Vergangenheit kennen wir, aber nicht die Zukunft; wir wissen auch nicht, ob das, was wir für recht halten, vor Gottes Urtheil recht ist. Denn oft ist dasjenige Werk, welches wir für einen Fortschritt in der Tugend halten, die Ursache unserer Verdammniss. Sprichw. 14, 12. Durch dasjenige, wodurch wir den Richter versöhnen wollen, wird er oft zum Zorne gereizt. Darum sollen wir nicht nur unser Böses, sondern auch unser Gutes fürchten, dass wir uns darin nicht täuschen und den guten Schein für die Wahrheit nehmen; denn so lange wir auf Erden durch das Verderben noch beschweret sind, können wir das Gute nicht gehörig erkennen und unterscheiden (*Mor.* V. cp. 7.)[1]. Selbst unsere Vollkommenheit ist nicht ohne Schuld, wenn nicht der ernste Richter mitleidig ist, den wir darum stets fürchten sollen (*Mor.* V. cp. 11.). Der Gerechte findet in seinem Herzen keine Ruhe, weil er auf das strenge Gericht Gottes achtet, der die Geheimnisse des Herzens kennt und alle Schuld vor Augen führt (*Mor.* VIII. cp. 24.). Der Bekehrte kann darum niemals sicher sein, sondern schwankt beständig zwischen Furcht und Hoffnung, weil er nicht weiss, was der gerechte Richter erlassen und was er bestrafen wird. Er kennt nur seine Sünden, aber nicht, ob er sie würdig bereuet hat. Alle Busse giebt daher noch keine

---

1) *Tenebris homo circumdatur, quia quamvis coelesti desiderio ferveat, quid de semetipso sit dispositum intrinsecus ignorat. Et valde metuit, ne quid sibi in judicio obviet, quod de se nunc in desiderio boni fervoris latet.* *Mor.* V. cp. 7.

Sicherheit, sondern erfüllt mit beständiger Furcht, die erst im ewigen Leben genommen wird (*Mor.* IV. cp. 36.) [1]. Gregor hält es auch für schädlich, der Verzeihung bei Gott gewiss zu sein, weil er die aus der Sicherheit hervorgehende Nachlässigkeit in der Uebung guter Werke fürchtet [2].

---

1) *Jam se perfecte convertit, sed adhuc perfecte in securitatem non erigit: quia dum quanta sit districtio extremi examinis pensat, inter spem et formidinem sollicite trepidat; quia justus judex veniens quid de perpetratis reputet, quid relaxet, ignorat. Nam quam prava commiserit, meminit, sed an commissa digne defleverit, nescit; ac ne culpae immanitas modum poenitentiae transeat, metuit. Et plerumque culpam jam Veritas relaxat, sed mens afflicta adhuc de venia, dum valde sibi est sollicita, trepidat. Servus ergo hic jam fugit dominum, sed liber non est: quia peccatum suum homo jam corrigendo et poenitendo deserit, sed tamen adhuc districtum judicem de ejus retributione pertimescit. Ibi ergo servus a domino liber erit, ubi jam de peccati venia dubietas non erit, ubi jam securam mentem culpae suae memoria non addicit, ubi non sub reatu animus trepidat, sed de ejus indulgentia liber exultet. Mor.* IV. cp. 36.

2) Die Kammerfrau der griechischen Kaiserin, Gregoria, hatte in der Angst um ihre Sünden den Gregor gebeten, sie zu beruhigen und ihr die Versicherung der göttlichen Gnade zu geben. Er antwortet L. VII. epist. 25: *Quod vero Dulcedo tua in suis epistolis subjunxit, importunum se mihi existere, quo adusque scribam, mihi esse revelatum, quia peccata tua dimissa sunt, rem difficilem et etiam inutilem postulasti. Difficilem quidem, quia ego indignus sum, cui revelatio fieri debeat. Inutilem vero, quia secura de peccatis tuis fieri non debes, nisi cum jam in die vitae tuae ultimo plangere eadem peccata minime valebis. Quae dies quo usque veniat, semper suspecta, semper trepida metuere culpas debes, atque eas quotidianis fluctibus lavare. Certe Paulus Apostolus jam ad tertium coelum ascenderat, in paradisum quoque ductus fuerat, arcana verba audierat, quae homini loqui non liceret: et tamen adhuc trepidans dicebat: „castigo corpus meum et servitute subjicio, ne forte aliis praedicans ipse reprobus efficiar." Adhuc timet, qui jam ad coelum ducitur, et jam timere non vult, qui adhuc in terra conversatur? Perpende, dulcissima filia, quia mater negligentiae solet esse securitas. Habere ergo in hac vita non debes securitatem, per quam negligens reddaris. Scriptum est enim (Proverb. 28, 14.): „beatus vir, qui semper est pavidus." Et rursus scriptum est: „Servite Domino in timore et exultate ei cum tremore" (Ps. 2, 11.). In pauco ergo hujus vitae tempore mentem vestram necesse est ut tremor teneat, quatenus per securitatis gaudium sine fine postmodum exultet. Omnipotens Deus sancti spiritus sui gratia mentem vestram repleat, et post fletus, quos quotidie in oratione funditis, ad gaudia vos aeterna perducat.* — Dennoch aber hielt Gregor eine ewige Sicherheit nicht nur für nützlich, sondern auch für möglich, wie er sich darüber ausspricht in einem Briefe an die Patrizierin Theoctista, Erzieherin der

Nach dem Bemerkten ist es klar, wie wenig Trost Gregor dem geängstigten Gewissen zu geben weiss; er kann die gebeugten Herzen nicht auf die Vergebung der Sünde, die uns das Blut des Herrn erworben hat, sondern nur auf Busse und gute Werke hinweisen, ohne die rechte Beruhigung zu geben. Denn er kennt freilich einen Erlöser von der Macht des Teufels, aber keinen Versöhner für die Schuld des Menschen, er weiss nichts von der Kraft des Glaubens, und macht die Rechtfertigung abhängig von der Heiligung. Darum kann er dem Menschen, der nie ohne Sünde ist, keinen Frieden verheissen, sondern nur eine mit Furcht verbundene unbestimmte Hoffnung auf die Gnade Gottes geben. Die Wurzel, von welcher diese traurige Ansicht ausgeht, liegt in dem Semipelagianismus Gregors, indem er lehret, dass die Seligkeit von den Werken des Menschen selbst abhänge. Daraus folgte die mangelhafte Auffassung des Glaubens, der Erlösung, des Verdienstes Christi, die Nothwendigkeit der Busse. Daher auch seine wiederholten Klagen über dieses Leben und über den Zustand des Menschen, seine Vorliebe für das Mönchsthum, seine finstere Lebensanschauung. Obwohl Gregor nur die Gedanken seiner Zeit, wie seine Dialogen beweisen, schärfer auffasste und zur Klarheit erhob, so mag doch hauptsächlich jene leider uns unbekannte Periode seines Lebens, die seiner Sinnesänderung vorherging, auf seine Lehre über das Wesen und die Nothwendigkeit der Busse influirt haben. In dem Gedanken, dass der Mensch nie seiner Vergebung sicher sein könne und dürfe, liegt die ganze spätere katholische Lehre mit ihren Mönchstugenden, ihrer Werkheilig-

---

kaiserlichen Prinzen (L. VII. epist. 26.): *Duo sunt compunctionis genera, sicut scitis: unum, quod aeternas poenas metuit, aliud quod de coelestibus praemiis suspirat, quia Deum sitiens anima prius timore compungitur, post amore. Ante enim semetipsam in lacrymis afficit, quia dum malorum suorum recolit, pro his perpeti supplicia aeterna pertimescit. At vero* *cum longa moeroris anxietate fuerit formido consumta, quaedam jam de praesumtione veniae securitas nascitur*, *et in amore coelestium gaudiorum animus inflammatur. Et qui prius flebat, ne duceretur ad supplicium, postmodum flere amarissime incipit, quia differtura regno. Contemplatur etenim mens, qui sint illi Angelorum chori, quae ipsa societas beatorum spirituum, quae visio internae claritatis Dei; et amplius plangit, quia a bonis perennibus deest, quam flebat prius cum mala aeterna metuebat: sicque fit, ut perfecta compunctio formidinis trahat animum ad compunctionem dilectionis etc.*

keit, ihren Büssungen, ihrer Unterwürfigkeit unter die Auctorität der Kirche verborgen, so dass auch nach dieser Seite hin Gregor der Vater des späteren Katholicismus ist. —

Schon aus dem Vorhergehenden erhellt, dass Gregor die Bedeutung des Glaubens verkennt. Ihm ist der Glaube bloss eine Ueberzeugung von der Wahrheit der christlichen Lehre, die nicht aus Erkenntniss der Vernunft stammt, sondern aus Unterwerfung unter die Auctorität der Offenbarung und der Kirche. Der Glaube steht im Gegensatz zu der Erkenntniss, denn diese bezieht sich auf das Sichtbare, jener auf das Unsichtbare: das Sichtbare weiss man und glaubt es nicht. Darum sagt er (*Evang.* l. II. hom. 26.): *Fides illarum rerum argumentum est, quae apparere non possunt. Quae etenim apparent, jam fidem non habent, sed cognitionem.* Er setzt den Glauben in Gegensatz zu dem vernünftigen Erkennen. Daher sagt er (*Evang.* l. II. hom. 26.): *Fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum.* Es ist dem Glauben wesentlich, Uebervernünftiges anzunehmen, d. h. solches, was sich aus der Vernunft nicht erkennen und beweisen lässt, er ist also eine von der vernünftigen verschiedene Erkenntniss. Aller Zweifel stammt auch daher, dass der Glaube sich durch die Vernunft bewähren will, denn im Glauben sollen wir Gott haben, nicht in der Vernunft. Wer nun mit der Vernunft untersuchen will, was er nicht versteht, und nicht glauben, was er nicht mit seiner Vernunft einsieht, der fällt aus der Wahrheit, weil die Vernunft die göttlichen Geheimnisse nicht erfassen kann (*Mor.* XVI. cp. 67.). Es kann der Glaube auch, wenigstens theilweise, mit dem Zweifel verbunden sein (*Mor.* X. cp. 10.) [1]). Dass der Glaube nach Gregor ein Fürwahrhalten ist, folgt auch aus dem, was er *Mor.* VI. cp. 12. sagt: Die göttlichen Wunder müssen wohl mit Eifer betrachtet, aber nicht mit dem Verstande erörtert werden, denn wenn der menschliche Verstand den Grund nicht findet, so fängt er an zu zweifeln.

---

1) *Saepe contingit, ut fides in mente jam vigeat, sed tamen ex parte aliquantula in dubietate contabescat, quatenus et certa se a visibilibus elevet, et ex quibusdam sese incerta perturbet. Nam plerumque ad aeterna appetenda se erigit, et subortis cogitationum stimulis agitata, sibimetipsa contradicit.* Mor. X. cp. 10.

Die Wunder sind bloss zu glauben, denn nur dadurch sind sie Wunder, dass sie nicht mit der Vernunft begriffen werden können. Der Glaube ist also ein unmittelbares Erkennen, welches nicht auf Schlüssen der Vernunft, sondern auf Aussagen göttlicher Auctorität beruht. Daher unterscheidet Gregor strenge die *fides* von der *vita fidei*, und behauptet, dass der Glaube ohne Früchte sein kann (*Mor.* XVII. cp. 12.)[1]. Auch die Verworfenen können nach ihm den rechten Glauben haben (*Mor.* XXV. cp. 10.). Weil er vollständig sein kann ohne gute Werke, so kann er allein nicht selig machen (*Mor.* XVII. cp. 10.)[2]. Darum spricht Gregor dem Glauben alle rechtfertigende Kraft ab, denn zum Glauben kommen viele, aber zum Himmelreich nur wenige, wer auch den Glauben hat, gehört damit noch nicht zu den Auserwählten (*Evang.* l. I. hom. 19.)[3]. Doch hat Gregor bisweilen einen höheren Begriff des Glaubens vor Augen. So z. B. wenn er sagt: derjenige hat den wahren Glauben, der auch in seinen Werken übt, was er glaubt (*Evang.* l. II. hom. 26.), wenn er sogar an einer Stelle behauptet, der Glaube selbst mache selig, weil er nicht zweifelt, dass er das erlangen könne, was er erbittet (*Evang.* l. II. hom. 33.)[4], durch den Glauben werde nach *Gal.* 5, 6. alles Gültige gewirkt (*Ezech.* l. II. h. 10.). Wenn Jemand aus dem Spruche des Herrn: wer da glaubet und getauft wird, der ist selig, die Folgerung ziehen wollte: ich habe geglaubt, folglich bin ich selig; so hat er auch nicht Unrecht, nehmlich wenn sich der Glaube in Werken zeigt. Denn das ist der wahre Glaube, der dem, was er mit dem Worte bekennt, in den Sitten nicht widerspricht. *Tit.* 1, 16. 1 *Joh.* 2, 4.

---

1) *In ipsa quoque sancta Ecclesia plurimi fidem tenent, sed vitam fidei non tenent, humilitatis dominica sacramenta percipiunt, sed humiliari dominica imitatione contemnunt.* *Mor.* XVII. cp. 12.

2) *Perversus quisque etiam si rectam fidem in sinu universalis Ecclesiae tenere videatur, stat et vitae suae non credit, quia recta quidem sunt, quae per fidem de conditore intelligit, sed tamen fidei opera tenere contemnit, et incredulitatis redarguitur, quia ab eo quod se ostendit credere, vivendo reprobatur.* *Mor.* XVII. cp. 5.

3) *De se quisque minime praesumat, quia etsi jam ad fidem vocatus est, utrum perenni regno dignus sit nescit.* *Evang.* l. I. hom. 19.

4) *Fides salvum fecit, quia hoc quod petiit, posse se accipere non dubitavit.* *Evang.* l. II. hom. 33.

Darum ist die Wahrheit des Glaubens in der Betrachtung des Lebens zu erkennen. Wenn aber der Glaube ohne Werke ist, so ist er nur ein Scheinglaube (*Mor.* XXV. cp. 10.) [1]. In allen solchen Aeusserungen liegt ein höherer Begriff des Glaubens zum Grunde, als der eines blossen Fürwahrhaltens, wie es denn auch heisst: der Glaube des Unsichtbaren ist die Höhe der Heiligen, denn durch den Glauben wird der Geist über das Sichtbare erhoben und folgt dem Unsichtbaren (*Ezech.* l. II. hom. 9.). Wir haben also bei Gregor zwei Auffassungen des Glaubens zu unterscheiden, einen theoretischen und einen practischen Glauben, ersterer ist das blosse Erkennen des Unsichtbaren auf Auctorität der göttlichen Offenbarung, das als solches die Seligkeit nicht ertheilt, letzteres ist die im Leben sich wirksam erweisende Annahme der göttlichen Offenbarung.

Der Glaube ist nicht des Menschen eigenes Werk, denn dass einige Völker den Glauben bekommen, andere nicht, schreibt Gregor einem geheimen Gerichte Gottes zu (*Mor.* XI. cp. 18.). Der Glaube der Erwählten ist nur Einer, wenn auch der Glaube der Anfänger und der Vollkommenen verschieden ist, denn er hat seine Grade und sein Wachsthum, da er anfangs noch mit Zweifel und Schwanken kämpft (*Mor.* XXII. cp. 20.). Der Inhalt des rechten Glaubens ist die Trinität und der Mittler. Die verschiedenen Classen der Gläubigen, Prediger, Enthaltsame und Verheirathete, haben freilich verschiedene Verdienste, aber weil ihr Glaube derselbe ist, so auch der Weg zur Seligkeit derselbe, und gleich die Ruhe der ewigen Belohnung und der Freude (*Ezech.* l. II. hom. 4.).

Die Nothwendigkeit des Glaubens behauptet Gregor wiederholt, er nennt ihn einen Weg zum Lichte, ein Siegel, so dass unser Feind, wenn er uns erblickt, uns nicht zu versuchen wagt (*Mor.* XXIX. cp. 6.), ein Thor, durch welches wir in den Himmel treten können (*Ezech.* l. II. hom. 5.). Der Glaube ist die Mutter der Weisheit, aus welcher die anderen Tugenden folgen *Jes.* 7, 9. Denn dann erst sind wir weise zum Verste-

1) *Qui imminere districtum judicem non credunt, qui inulte se peccare suspicantur, quo pacto vel esse vel dici fideles possunt? Quia ergo digna fidei opera servare contemnunt, etiam fidem perdunt, quam tenere* videbantur. *Mor.* XXV. cp. 10.

hen, wenn wir Allem Glauben schenken, was unser Schöpfer sagt. Wenn nicht der Glaube zuerst in unserem Herzen entsteht, so kann Alles Uebrige nicht gut sein, wenn es auch gut scheint, denn ohne Glauben keine Tugend, daher auch die Schrift sagt, es sei unmöglich, ohne Glauben Gott zu gefallen (*Mor.* II. cp. 46.)[1]. Dieses meint Gregor aber nicht in dem Sinne, als wenn der Glaube das Grundprincip des christlichen Lebens sei, sondern vielmehr nur im äusserlichen Sinne. Alle Tugend nehmlich basirt sich auf die Weisheit, das Unsichtbare lässt sie aber erst verstehen, wenn wir es für wahr halten; es ist das Augustinische *fides praecedit intellectum.* Gregor betrachtet den Glauben auch als eine Tugend, wenn er z. B. Glaube, Liebe, Hoffnung als die drei Grundtugenden des Christen zusammenstellt, wenn er sagt, das Maass des Glaubens ist das Maass der Liebe und Hoffnung nach 1 *Joh.* 2, 4. (*Exech.* l. II. h. 10.[2]). Der Glaube ist die Bedingung, ohne welche wir nicht zur Liebe kommen können. Der Glaube geht wohl der Liebe, aber die Liebe niemals dem Glauben voraus, denn Niemand kann lieben, was er nicht glaubt. Dann vereiniget der Glaube die Herzen der Hörer in der Liebe Gottes, wenn er durch Irrthum und Schisma nicht getheilt ist, sondern in der Einheit der Kirche verharrt (*Exech.* l. II. hom. 9.), denn hier wie anderswo hält Gregor den Glauben für eins mit dem Festhalten an dem kirchlichen Bekenntniss. Durch den Glauben gelangen wir zu den

---

1) *In electorum corde prior bonorum sequentium sapientia nascitur, et haec per donum spiritus quasi primogenita proles profertur. Quae profecto sapientia nostra fides est, Propheta attestante, qui ait: Nisi credideritis, non intelligetis* (*Jes.* 7, 9.). *Tunc enim vere ad intelligendum sapimus, cum cunctis, quae conditor dicit, credulitatis nostrae fidem praebemus. Quae fides, si non prima in corde nostro gignitur, reliqua quaeque esse bona non possunt, etiam si bona videantur. — Virtutes nostrae in habitaculo fidei sacri elogii cibo satiantur. Scriptum quippe est: sine fide impossibile est Deo placere. Tunc ergo virtutes nostrae veras vitae epulas sumunt, cum nutriri fidei sacramentis incipiunt. Mor.* II. cp. 46. — *Sicut rami sine virtute radicis arefiunt, ita opera quantumlibet bona videantur, nulla sunt, si a soliditate fidei disjunguntur.* L. IV. epist. 38. Dieser Glaube aber ist das Festhalten an der kirchlichen Lehre.

2) *Fides introducit ad intelligentiam, caritas mentem dilatat in amorem, spes per desideria atque suspiria introducit animum ad secreta gaudia quietis. Ezech.* l. II. hom. 5.

Tugenden (*Ezech.* l. II. hom. 7.)[1]). Auch Cornelius, dessen Allmosen vor der Taufe vom Engel gelobt wird, kam nicht durch Werke zum Glauben, sondern durch den Glauben zu den Werken; denn der Engel sagt: Dein Gebet und Allmosen ist vor Gott gekommen. Wenn er nun an den wahren Gott vor der Taufe nicht glaubte, wie konnte er zu ihm beten? Oder wie konnte ihn Gott erhören, wenn er nicht von ihm selber im Guten vervollkommnet zu werden suchte? Gregor behauptet freilich an einer anderen Stelle, dass die guten Werke des Cornelius, ehe er gläubig geworden war, die Erhörung verdienten, indem seine Werke für den Glauben, den er nicht hatte, genommen worden seien (*Ezech.* l. I. hom. 9.). Dies steht aber mit dem vorher Erwähnten nicht im Widerspruch, indem es heisst: Cornelius kannte Gott wohl als den Schöpfer aller Dinge (das war sein Glaube), aber nicht seinen menschgewordenen Sohn (das war sein Nichtglauben). Denn er konnte nicht Gutes thun, ehe er glaubte *Hebr.* 11, 6. Ohne Glauben ist es ja unmöglich Gott zu gefallen, d. h. wer es nicht für wahr hält, dass ein Gott ist und Gebote gegeben hat, der kann die Gebote Gottes auch nicht erfüllen. Weil darum sein Allmosen und sein Gebet Gott gefiel, so hatte er den Glauben. Durch sein gutes Handeln aber verdiente er, dass er Gott vollständig erkenne und das Geheimniss seiner Menschwerdung glaube, indem er zum Sakrament der Taufe gelangte. Durch seinen Glauben kam er zu guten Werken und durch die Werke wurde sein Glaube erweitert (*Ezech.* l. II. hom. 7.). Der Glaube also an Gott und seine Gesetzgebung ist eine nothwendige Vorbedingung der Werke: dagegen können diese stattfinden ohne den Glauben an den menschgewordenen Sohn Gottes. Wie der Glaube die Bedingung der Werke ist, so ist er auch von keinem Nutzen ohne die Werke. Während Gregor nur bedingungsweise behauptet, dass die Werke nichts ohne den Glauben nützen, da es der Fall sein kann, dass das Werk statt des fehlenden Glaubens (nehmlich nicht an Gott, sondern an die Menschwerdung Gottes) Auf-

---

1) *Prius ad fidem venimus, ut postmodum per spiritualium donorum gradus coelestis vitae aditum intremus. Non enim per virtutes venitur ad fidem, sed per fidem pertingitur ad virtutes.* *Ezech.* l. II. hom. 7.

nahme verdiene, sagt er unbedingt, dass der Glaube ohne die Werke nichts nütze (*Ezech.* l. I. hom. 9.)[1]).

Daher denn die Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit. Der Ursprung der guten Werke ist die Gnade, wer sich darum die Werke selbst zuschreibt, leugnet die Gnade des Schöpfers und Gott selbst (*Mor.* XXII. cp. 10.)[2]). Die guten Werke haben nur Werth, wenn wir bis zum Ende darin ausharren, sie durch keine schlechten Werke beflecken, sie aus Liebe und nicht aus Furcht thun. Sie müssen aus reinem Herzen hervorgehen, denn nicht das Werk allein, sondern die Absicht unterscheidet zwischen Verworfenen und Auserwählten[3]). Sehr schön sagt Gregor (*Evang.* l. I. hom. 5.): Nichts wird für einen geringeren Preis gekauft als das Himmelreich. Hast du keinen Becher Wassers den Dürftigen zu geben, so genügt schon der gute Wille, denn vor Gott ist keine Hand leer, wenn das Herz von gutem Willen erfüllt ist. Das aber ist guter Wille: fremdes Leid und fremde Freude als eigene empfinden, fremden Verlust und Gewinn für eignen halten, den Freund nicht um der Welt, sondern um Gottes willen lieben, auch den Feind in Liebe ertragen, den Bedürfnissen des Nächsten auch über unsere Kräfte helfen wollen. Ein solches Opfer bringt man

---

1) *Rectam fidem recta subsequi debet operatio. — Unusquisque a conditore suo aut fide recedit aut opere. Sicut ergo qui a fide recedit, apostata est, ita qui ad perversum opus quod deseruerat, redit, ab omnipotente Deo apostata absque ulla dubietate deputatur, etsi fidem tenere videatur. Unum enim sine altero nil* p r o d e s s e (Gregor sagt nicht wie die lutherische Kirche *non esse*) *valet, quia nec fides sine operibus, nec opera adjuvant sine fide, nisi fortasse pro fide percipienda fiant, sicut Cornelius ante pro bonis operibus meruit audiri quam fidelis existeret. Qua ex re colligitur, quia bona opera pro fide percipienda faciebat. Ezech.* l. I. hom. 9. — *Constat, quia post incarnationem Domini nullus etiam ex his salvari potest, qui fidem illius tenent, et vitam fidei non habent.* L. VII. epist. 15.

2) *Liquet quia illum negat, cujus despecta gratia, sibi vires boni operis arrogat. Quod recte quoque et iniquitas maxima vocatur, quoniam omne peccatum quod ex infirmitate est, spem nequaquam perdit, quia a superno judice veniam requirit. Praesumtio autem virtutis propriae tanto gravius in desperatione est, quanto longius ab humilitate. Cumque vires sibi tribuit operis, ad adjutorium non recurrit auctoris, fitque ut eo gravius peccator pereat, quo et ipsum hoc, quod est peccator, ignorat. Mor.* XXII. cp. 10.

3) *Bonum opus nobis in voluntate sit, nam ex divino adjutorio erit in perfectione. Evang.* l. II. hom. 21.

aber nicht dar, wenn man nicht die Weltliebe ganz aufgiebt, denn was wir von der Welt wünschen, darin beneiden wir den Nächsten. — Unter den Werken ist ein grosser Unterschied, oft ist selbst ein für gut gehaltenes Werk Ursache unserer Verdammniss. Niemand kennt die Beschaffenheit seiner Werke, und das Urtheil Gottes darüber, weswegen auch die Heiligen keine reine, ungetrübte Freude haben (*Mor.* XII. cp. 21.)[1]. Die guten Werke vermehren freilich unser Verdienst vor Gott (lib. XI. epist. 45.)[2], aber doch fürchten die Heiligen auch ihre guten Werke, weil sie das gute nicht erkennen können. Dieser Gedanke, dass man den Werth eines guten Werkes nicht erkennen kann, weil die Seele noch durch die Sünde in Finsterniss bleibt, kehrt bei Gregor häufig wieder, er nimmt daraus Veranlassung zur Demuth zu ermahnen und wehrt jedem Stolze ab. So viel Werth er auch auf gute Werke legt, so lehrt er doch, dass Niemand seiner Werke wegen sicher sein könne, denn (*Mor.* IX. cp. 34.) jedem guten Werke gehen zwei Laster zur Seite, *desidia* und *fraus*, erstere geht aus einer geringen Liebe zu Gott, letztere aus der Selbstliebe hervor, indem man durch die Werke das Seine sucht und vergängliche Güter zur Vergeltung haben will.

Wer seinen Glauben in guten Werken bewährt, ist ein Gerechter. Einen solchen schildert Gregor folgendermaassen: Der Gerechte stirbt der Welt, erkennt sich durch sich selbst als Sünder, aber als gerecht gemacht durch die Gnade. In dem Herzen des Gerechten sitzt Christus oben an; er erblickt sich Gott beständig gegenwärtig, empfindet Verdruss am Leben, sucht die Erbauung des Nächsten in Worten und Werken, verachtet den Ruhm der Welt und die Freuden dieses Lebens, prüft sein Leben täglich auf der Waage der Wahrheit, ist einfältig in allem Thun, tapfer im Kampfe, bessert sich durch Tadel, lernt durch

---

1) *Saepe homo agere quaelibet bona intentione nititur: sed tamen pro multis, quae subrepunt, ejus acta apud omnipotentem Deum qualiter habentur, incertum est. Subtili examine discussa, utrum approbentur ejus opera an reprobentur ignorat. Et hic ergo homo in dolore laboris est positus, et illuc ducitur in timore suspicionis.* *Mor.* XII. cp. 21.

2) *Duobus modis sancti viri a licitis abstinere solent. Aliquando ut merita sibi apud omnipotentem Deum augeant, aliquando ut anteactae vitae culpas detergant.* L. XI. epist. 45.

fremde Schuld auf die eigene blicken, richtet sich strenge, hasst allen Betrug gegen Gott und die Menschen, wird nicht zornig über ungerechte Behandlung, vergilt das Böse mit Gutem, fängt an von der Furcht und endet in der Liebe, fürchtet sich bei der Betrachtung des göttlichen Gerichtes, erkennt sich als verloren an, wenn er ohne Barmherzigkeit von Gott gerichtet würde, fürchtet auch sein Gutes, thut das Gute allein, um Gott zu gefallen, bekennt offen seine Sünden, aber seine Tugenden nur wenn er muss, fürchtet keine zukünftigen Uebel, aber mehr das Glück als das Unglück, lobt Gott auch in Leiden und bleibt standhaft in allen Lagen des Lebens. Er kann freilich nicht ohne Sünde sein, aber sein Fall ist ihm selbst nützlich, er wird durch die Strafe gebessert und niemals von der Gnade verlassen.

Es kommt bei Gregor einige Mal der Gedanke vor, dass der Mensch mehr thun kann, als er zu thun schuldig sei. Er unterscheidet nehmlich zwischen solchen Geboten, die allgemein zu erfüllen sind, und solchen, die nur als evangelische Rathschläge den wenigen Vollkommenen zur freiwilligen Uebernahme geboten sind. Dahin rechnet er die Enthaltsamkeit und die freiwillige Armuth. Diejenigen nun, welche auch diese von Gott nicht allgemein gebotenen Rathschläge erfüllen, sind vollkommener als die andern, sie thun mehr, als sie strenge genommen nöthig haben, und werden deswegen auch einen besondern Lohn erlangen (z. B. *Mor.* XXVI. cp. 27.)[1]. Dieses gleichsam über-

---

1) *Ex electorum parte alii judicantur et regnant, qui vitae maculas lacrymis tergunt, qui mala praecedentia factis sequentibus redimentes, quidquid illicitum aliquando fecerunt, ab oculis judicis eleemosynarum superductione cooperiunt. — Alii autem non judicantur et regnant, qui etiam praecepta Legis perfectione virtutum transcendunt, quia nequaquam hoc solum, quod cunctis divina lex praecipit, implere contenti sunt, sed praestantiori desiderio plus exhibere appetunt, quam praeceptis generalibus audire potuerunt. — Relinquentes quippe omnia plus promta devotione executi sunt, quam juberi generaliter audierunt. Speciali namque jussione paucis perfectioribus, et non generaliter omnibus, dicitur hoc quod adolescens dives audivit* Mtth. 19, 31.: *Vade et vende omnia, quae habes, et da pauperibus et habebis thesaurum in coelo et veni et sequere me. Si enim sub hoc praecepto cunctos jussio generalis adstringeret, culpa profecto esset aliquid nos de hoc mundo possidere. Sed aliud est, quod per sacram Scripturam omnibus generaliter praecipitur, aliud quod specialiter perfectioribus imperatur. Hi ergo recte sub generali judicio non tenentur, qui et praecepta generalia vivendo vicerunt. Sicut enim non judican-*

flüssige Gute kann auch Anderen nützlich werden, und darauf beruhet zum Theil der Schutz, den die Heiligen auf unsere Fürbitte uns gewähren (*Mor*. XVI. cp. 51.) [1]).

Von der Hülfe der Heiligen und ihrer Reliquien hat Gregor die wunderlichste Vorstellung. Krankenheilungen aller Art durch Berührung ihrer Körper sind nach ihm alltägliche Erscheinungen, Meineidige werden dadurch überführt, Dämonische geheilt, kurz jede Plage nehmen sie weg (*Evang*. l. II. h. 32.). Ihre Wunderkraft ist so gross, dass man sich einigen Körpern der Heiligen nicht ohne Gefahr nahen kann, mit fürchterlichen Erscheinungen, mit schrecklichen Qualen, selbst mit dem Tode strafen sie den, der es wagt, sie anzurühren. So z. B. besitzen die Leichname des Petrus und Paulus diese schreckliche Eigenschaft. Diese in ihren Leibern enthaltene Kraft geht auch auf Alles über, was mit ihnen in Berührung steht; Zipfeln von ihren Kleidungsstücken, Gliedern der Ketten, mit denen sie gefesselt waren u. dergl. m., theilen sie ihre Wunderkraft mit, ja auch andere Dinge, die auf die Körper der Heiligen gelegt werden, werden davon bleibend afficirt, gleichwie das Eisen durch Berührung des Magnetsteines dessen Eigenschaft an sich nimmt. Von solchen Geschichten sind die Dialogen Gregors voll. Kein Wunder, wenn Gregor, nachdem er die Wunderkraft der Heiligen erwähnt hat, die Nutzanwendung macht (*Evang*. l. II. hom. 32.) [2]), dass man sich an sie als Fürsprecher am Tage des

---

tur et pereunt, qui suadente perfidia lege teneri contemnunt; ita non judicantur et regnant, qui suadente pietate etiam ultra generalia divinae legis praecepta proficiunt. Hinc est quod Paulus etiam specialia praecepta transcendens plus opere perhibuit, quam institutione permissionis accepit. Cum enim accepisset, ut Evangelium praedicans de Evangelio viveret, et Evangelium audientibus contulit, et tamen Evangelii sumtibus sustentari recusavit. Cur ergo iste judicetur ut regnet, qui minus quod servaret accepit, et majus quod viveret invenit? Mor. XXVI. cp. 27. — *Exercitati in bonis operibus electi nonnunquam plus student agere quam iis dignatus est Dominus jubere. Carnis enim virginitas nequaquam jussa est, sed tantummodo laudata: nam si illa juberetur, nimirum conjugium jam culpa crederetur: et tamen multi virtute virginitatis pollent, ut videlicet plus impendant obsequio, quam acceperunt praecepto.* Mor. XV. cp. 16.

1) *Hi qui de nullo suo opere confidunt, ad sanctorum Martyrum protectionem currunt, atque ad sacra eorum corpora fletibus insistunt, promereri se gratiam iis intercedentibus deprecantur.* Mor. XVI. cp. 64.

2) *Hos (sanctos) in causa vestri examinis, quam cum districto judice*

Gerichtes wenden soll, als Unterstützer unseres Gebetes. Denn wenn sogar die nachgelassenen Körper solche Wunder thun können, ja thun müssen (*Dial.* II. cp. 38.)[1]), so ist noch vielmehr von ihren Seelen zu erwarten. Daraus folgt denn die Pflicht der Anrufung der Heiligen, um so mehr, da diese es selbst von uns fordern, damit wir ihrer Fürsprache gewiss werden. Die kein Vertrauen zu ihren Werken haben, wenden sich an den Schutz der heiligen Märtyrer und beten weinend um ihre Fürsprache, damit ihnen Gnade zu Theil werde (*Mor.* XVI. cp. 64.). Man sollte meinen, folgende Gedanken zusammen: Christus hat uns erlöset, durch die Busse büssen wir selbst die Sünden ab, die guten Werke erwerben uns ein Verdienst vor Gott, für die hier nicht abgebüssten vergebbaren Sünden giebt es ein Fegefeuer, schliesslich sind die mächtigen Heiligen unsere Fürbitter und Advokaten, und ausserdem ist Gott von Natur gnädig — diese Gedanken hätten doch wohl zur gewissen Hoffnung der Seligkeit führen können! Aber nein, dennoch herrscht die Furcht selbst bei denen, die nachher als Heilige so grosse Wunder thun können. Wie geht das zu? Das Erste: Christus hat uns erlöset, schwebt bei Gregor in der Luft, darum hat alles Andere so wenig Kraft. — Von der Anrufung der Heiligen oder vielmehr von der Erwartung ihres Schutzes liefert das *liber Sacramentorum* an den Festen der Heiligen überflüssige Beispiele[2]). Eigenliche Formulare der Anrufung der Hei-

---

habetis, patronos facile, hos in die tanti terroris illius defensores adhibete. — Adsunt defensores nostri sancti Martyres, rogari volunt, atque, ut ita dixerim, quaerunt, ut quaerantur. Hos ergo adjutores vestrae orationis quaerite, hos protectores vestri reatus invenite: quia ne punire peccatores debeat, rogari vult et ipse qui judicat. Evang. l. II. hom. 32.

1) *Ubi in suis corporibus sancti Martyres jacent, dubium non est, quod multa valeant signa demonstrare, sicut et faciunt, et pura mente quaerentibus innumera miracula ostendunt. Sed quia ab infirmis potest mentibus dubitari, utrumne ad exaudiendum sibi praesentes sint, ubi constat, quia in suis corporibus non sint; ibi necesse est eos majora signa ostendere, ubi de eorum praesentia potest mens infirma dubitare. Quorum vero mens in Deo fixa est, tanto magis habet fidei meritum, quanto illic eos novit et non jacere corpore, et tamen non deesse ab exauditione. Dial.* II. cp. 38.

2) Hier nur einige Beispiele. *Missa in mane prima Nat. Dom.: Da — ut qui beatae Anastasiae martyris tuae solemnia colimus, ejus apud te patrocinia sentiamus. — Nat. Steph. 2 Kal. Jan.: Auxilientur nobis, Domine, sumta mysteria, et intercedente B. Stephano, martyre tuo, sempiterna pro-*

ligen kommen freilich nicht vor, sie folgen aber leicht aus *Evang*. l. II. hom. 32.

Ueber die Verehrung der Bilder cfr. Theil I. Buch 3. cp. 2. § 11.

Dreizehntes Capitel.

Die Lehre von den letzten Dingen.

Der Hauptplatz, wo ein grosser Theil dessen, was sich nach dem Tode mit dem Menschen ereignet, vorgeht, ist die Unterwelt, die sich nach der Meinung Gregors, obwohl er nichts Gewisses darüber auszumachen wagt, unter der Erde findet (*Dial.* IV. cp. 42.). Diese Unterwelt ist eine grundlose Tiefe (*Mor.* XXVI. cp. 37.)[1], mit verschiedenen Abtheilungen. Es gab dort nehmlich Oerter, wo früher die Gerechten ohne Marter und Qualen ruhten, die wegen der Erbschuld vor der Ankunft Christi dahin hinabsteigen mussten, und solche, wo die Ungerechten bestraft werden (*poenales loci*), jene im oberen,

---

tectione confirment. — Quaesumus, ut pro nobis intercessor existat. — Da nobis patrocinia tuorum continuata Sanctorum quibus capere valeamus salutaris mysterii portionem. — Nativ. S. Johannis. 6 Kal. Jan.: Suscipe munera, Domine, quae ejus tibi solemnitate deferimus, cujus nos confidimus patrocinio liberari. — Omnipotens Deus dignetur vobis per intercessionem B. Johannes Apostoli et Evangelistae benedicere — B. Johannis Evangelistae, quaesumus, Domine, supplicatione placatus, et veniam nobis tribue, et remedia sempiterna concede. — B. Johannis Evangelistae, Domine, precibus adjuvemur, ut quod nostra possibilitas non obtinet, ejus nobis intercessione donetur. — Sit B. Johannes nostrae fragilitatis adjutor, ut pro nobis tibi supplicans, copiosius audiatur. — Nat. Papae Sylvestri: Oratio Sanctorum munera nostra conciliet et tuam nobis indulgentiam semper obtineat. — Nat. Agathae Non. Febr.: Suscipe, Domine, munera, quae in B. Agathae Martyris tuae solemnitate deferimus, cujus nos confidimus patrocinio liberari. Lib. Sacr.

1) *Quem rapit iniquitas, infernus absorbet. Infernus vero recte fundum non habere creditur, quia quisquis ab illo rapitur, in immenso profundo devoratur.* Mor. XXVI. cp. 37.

diese im unteren Theile. In der finstersten Tiefe ist der Sitz des Teufels (*Mor*. XII. cp. 9. XIII. cp. 48.).

Wenn nun der gläubige Christ gestorben ist, so tritt zuerst in der Unterwelt das Fegefeuer für ihn ein (*Dial.* IV. cp. 25.). Die ganze Lehre vom Fegefeuer, mit der Gregor die Dogmatik der katholischen Kirche bereichert hat, beruhet auf dem Satze, dass Gott jede Sünde, die der Mensch nicht selbst durch die Busse bestraft hat, nicht ohne Strafe lässt, auch wenn er sie verzeiht. Da erhebt sich denn die Frage, die auch Gregor *Mor.* IX. cp. 34.[1]), aufwirft: Wenn nun Gott des Sünders nicht schont, wer wird denn dem ewigen Tode entrissen, da Niemand rein von Sünden ist? An der erwähnten Stelle beantwortet Gregor diese Frage nur durch Hinweisung auf die Busse, welche die Strafen hinwegnehme und sagt, dass die Heiligen beständig zittern, wenn auch nicht ohne Vertrauen und Hoffnung. Denn Gott lässt keine Sünde ohne Strafe, er schont keines Sünders, weil er ohne zu strafen nicht die Schuld erlässt. Was darum der Mensch durch die Busse nicht an sich selber straft,

---

1) *Si delinquenti non parcitur, quis ab aeterna morte eripitur, cum a delicto mundus nemo reperitur? An poenitenti parcit, et delinquenti non parcit? Quia cum delicta plangimus, nequaquam jam delinquentes sumus. Sed quid quod Petrus cum negat respicitur, et redemtoris negati respectu ad lacrymas vocatur? Quid quod Paulus cum redemtoris nomen in terra conaretur exstinguere, ejus verba de coelo meruit audire? Sed tamen culpa in utroque punita est: quia et de Petro, teste Evangelio, scriptum est: Recordatus Petrus verbi Jesu, egressus foras flevit amare. Et de Paulo haec eadem, quae hunc vocavit, Veritas dicit: Ego ostendam ei, quantum eum oportegt pro nomine meo pati. Delinquenti ergo Dominus nequaquam parcit, quia delictum sine ultione non deserit. Aut enim ipse homo in se poenitens punit, aut hoc Deus cum homine vindicans percutit. Nequaquam igitur peccato parcitur, quia nullatenus sine vindicta laxatur. Sic David audire post confessionem meruit: Dominus transtulit peccatum tuum. Et tamen multis post cruciatibus afflictus et fugiens, reatum culpae quem perpetraverat exsolvit. Sic nos salutis unda a culpa primi parentis absolvimur, sed tamen reatum ejusque culpae diluentes, absoluti quoque adhuc carnaliter obimus. Bene ergo dicitur* (*Hiob* 9, 28.): *Sciens quod non parcis delinquenti: qui delicta nostra sive per nos sive per semetipsum resecat etiam cum relaxat. Ab electis enim suis iniquitatum maculas studet temporali afflictione tergere, quas in iis in perpetuum non vult videre. Sed saepe mens dum plus justo trepidat, dum pavore quatitur, dum sinistris suspicionibus urgetur, taedet hanc vivere, quae se ad vitam vel per labores ambigit pervenire. Mor.* IX. cp. 34.

das straft Gott, indem er mit zeitlichen Leiden bedeckt, was er an den Erwählten nicht in der Ewigkeit sehen will. Darum muss der Mensch, auch sobald er gute Werke vollbringt, durch Thränen Verzeihung suchen. Aber weder Tugend noch Thränen können uns reinigen, so lange wir in diesem Fleische leben (*Mor.* IX. cp. 35.)[1]). Es genügte also die Hinweisung auf die Busse nicht. Da Gregor nun weder die Bedeutung der Versöhnung Christi kennt, noch in Folge dessen die Glaubensfreudigkeit, welche die Sünden um des Herrn willen vergeben weiss, da er vielmehr die Versöhnung nur darein setzt, dass die Erbschuld vergeben ist und die ewigen Strafen in zeitliche verwandelt werden, so musste er auf andere Weise jene Frage zu beantworten suchen, dass die Gläubigen trotz dem, dass Gott ihre Sünden bestraft, doch selig werden. Diesen Ausweg fand er in der Lehre vom Fegefeuer, die er an mehreren Stellen seiner Dialogen ausspricht. Die Hauptstellen sind *Dial.* IV. cp. 39 u. 57. In der ersteren Stelle geht Gregor davon aus, aus *Joh.* 12, 35. *Jes.* 49, 8. 2 *Cor.* 6, 2. *Eccl.* 9, 10. *Ps.* 117. zu beweisen, das Jeder so, wie er die Erde verlässt, im Gerichte dargestellt wird. Aber für leichtere Sünden nimmt er vor dem Gerichte ein Fegefeuer an (*purgatorius ignis*) und beweiset dieses aus *Mtth.* 12, 31., wo es heisst: Wenn Jemand den heiligen Geist gelästert habe, so könne es ihm weder in diesem noch in jenem Leben vergeben werden. Daraus folgert er nehmlich, dass einige Sünden in diesem und andere noch in jenem Leben vergeben werden können. Das Letztere behauptet er aber nur von geringeren Sünden, z. B. müssige Rede, übermässiges Lachen, sündige Sorge für das Hauswesen, welches kaum selbst von denen ohne Schuld besorgt würde, die doch wissen, wie sie die Schuld vermeiden sollen, auch Unwissenheit und Irrthum in Nebendingen. Denn diese Sünden beschweren die Seele auch nach dem Tode, wenn sie in diesem Leben nicht durch die

---

1) *Quia ergo plerumque mens et impensa rectis actibus trepidat, restat, ut postquam bonum opus agitur, lacrymae deprecationis exquirantur, quatenus ad aeterna praemia meritum recti operis subvehat humilitas postulationis. Sed tamen sciendum est, quia mundos nos ad perfectum reddere vel vita vel lacrymae non valent, quousque nos mortalitas nostrae corruptionis tenet. Mor.* IX. cp. 35.

Busse erlassen sind, wie Gregor aus 1 *Cor.* 3, 12 ff. folgern will. Dies Wort des Apostels scheint dem Gregor überhaupt beweisend für die Lehre vom Fegefeuer, denn obgleich es auch auf das Feuer der Trübsal in diesem Leben bezogen werden könne, so hält er es doch für richtiger, es von dem Fegefeuer zu verstehen. Dieses Fegefeuer ist aber nur für Gläubige und für solche, die sich der groben Sünden enthalten (*Dial.* IV. cp. 39.)[1]) und durch ihr gutes Leben auf Erden verdient haben, dass ihnen auch nach dem Tode Verzeihung gewährt werden könne. Dennoch ist dieses Fegefeuer nicht für alle Erwählte nothwendig, sondern nur für die Schwächern, da die vollkommnen Gerechten gleich nach dem Tode in den himmlischen Wohnsitze aufgenommen werden (*Dial.* IV. cp. 25.)[2]). Gregor bestimmt nicht näher, worin das Fegefeuer bestehe. Die Zeit desselben nimmt er an von dem Tode bis zur Auferstehung der Körper (*Dial.* IV. cp. 25.). Doch lehrt er, dass die Seelenmessen den Verstorbenen im Fegefeuer zu Gute kommen, und dass das Gute, was sie hier unterlassen haben, statt ihrer und zu ihrem Nutzen von Andern gethan werden kann (*Dial.* IV. cp. 57.)[3]).

Die Lehre von der Auferstehung hat Gregor sorgfältig behandelt, und sich namentlich bemüht, die Einwendun-

1) *Hoc tamen sciendum est, quia illic saltem de minimis nihil quippe purgationis obtinebit, nisi bonis hoc actibus in hac adhuc vita positus, ut illic obtineat, promereatur. Dial.* IV. cp. 39.

2) *Quorumquam justorum animae sunt, quae ante restitutionem corporum a coelesti regno quibusdam adhuc mansionibus differuntur. In quo dilationis damno quidquid aliud innuitur, nisi quod de perfecta justitia aliquid minus habuerunt? Et tamen luce clarius constat, quia perfectorum justorum animae mox ut hujus carnis claustra exeunt, in coelestibus sedibus recipiuntur, quod et ipsa per se Veritas attestatur, Luc.* 17, 37. *Quia ubi ipse redemtor noster est corpore, illuc proculdubio colliguntur justorum animae. Et Paulus Phil.* 1, 23. *dissolvi desiderat et esse cum Christo. Qui ergo Christum in coelo non dubitat, nec Pauli animam in coelo negat.* 2 *Cor.* 5, 1. *Dial.* IV. cp. 25.

3) *Credo, quia hoc tam aperte cum viventibus ac nescientibus agitur, ut cunctis haec agentibus ab nescientibus ostendatur, quia si insolubiles culpae non fuerunt, ad absolutionem prodesse etiam mortuis victima sacrae oblationis possit. Sed sciendum est, quia illis sacrae victimae mortuis prosint, qui hic vivendo obtinuerunt, ut eos etiam post mortem bona adjuvent, quae hic pro ipsis ab aliis fiunt. Dial.* IV. cp. 57.

gen gegen dieselbe, welche zu seiner Zeit von Manchen gemacht wurden, in ihrer Nichtigkeit zu zeigen. Dass er sich hierin besonders klar war, kam wohl daher, dass er selbst früher eine Zeit lang an der Auferstehung des Leibes gezweifelt hatte (*Evang.* l. II. hom. 26.). Der Grund unserer Hoffnung auf die Auferstehung ist Christi Auferstehung, durch sie wächst das Zutrauen der Gläubigen auf das ewige Leben (*Mor.* IV. cp. 21.). Durch seine Auferstehung gab Christus uns ein Beispiel zur Belehrung unserer Unwissenheit und zur Stärkung unserer Schwachheit (*Evang.* l. II. hom. 21.). Die Auferstehung, die er an sich zeigte, versprach er uns, weil die Glieder der Herrlichkeit des Hauptes folgen. Er erstand schnell, damit wir nicht über uns verzweifelten, und unsere Seele nicht lange im Unglauben bleibe. Sein Körper lebte gleich nach dem Tode, schon nach drei Tagen zeigte er in der Erneuerung des Fleisches seine Gottheit; unsere Körper aber werden bis zum Ende der Welt aufgehoben und bleiben bis dahin im Staube (*Mor.* XIV. cp. 55.). Damit jeder Zweifel gehoben würde, als wenn uns, die wir reine Menschen sind, nicht zukomme, was bei Christo, dem Gottmenschen, geschehen ist, erstanden zur Zeit seiner Auferstehung auch viele Körper der Heiligen, und geben uns dadurch ein Beispiel dessen, was auch an uns geschehen kann und soll, da sie an reiner Menschheit uns gleich waren (*Evang.* l. II. hom. 21.). Doch werden auch sonst noch Zweifel aufgestellt, hergenommen aus der Erfahrung, dass der Geist sich von dem Leibe trennt, der Leib verweset, zu Staub wird und sich in die Elemente auflöset, so dass er mit menschlichen Augen nicht mehr gesehen werden kann, so wie aus der behaupteten Unmögmöglichkeit, dass todte Gebeine wieder in's Leben zurückkehren können. Diese Zweifel sucht Gregor durch Berufung auf Analogien zu widerlegen. Er sagt, schon aus der Vernunft könnten wir unsere Auferstehung erkennen, denn die Welt ahmt in den Elementen unsere Auferstehung nach. Täglich stirbt das Tageslicht und wird durch die Finsterniss entzogen, aber täglich ersteht es von Neuem. Jedes Jahr verwelken die Blätter, und doch blüht der Baum auf's Neue. Besonderes Gewicht legt Gregor darauf, dass ein kleiner Same in die Erde gelegt wird, und dadurch ein grosser Baum entsteht. Wer kann es begreifen, dass in einem so kleinen Samen der ganze Baum mit sei-

nem Holz, seinen Aesten, Zweigen, Blättern, Blüthen und Früchten verborgen liegt! In dem Samen selbst kann solches nicht wahrgenommen werden, und doch geschieht es durch die Weisheit Gottes. Ist das Wunder denn unbegreiflicher, dass Gott auch den geringen Staub wieder zu einem Menschen bildet, da er ja aus einem kleinen Samen einen grossen Baum macht? Weil wir also vernünftig erschaffen sind, so können wir schon aus der Natur der Dinge die Hoffnung unserer Auferstehung schöpfen. Da aber unsere Vernunft schwach und gelähmt ist, so kam die Gnade des Erlösers als Beispiel hinzu, und zeigte unsere Auferstehung an sich, damit wir, die durch die Vernunft die Auferstehung nicht annehmen wollen, dazu durch sein Beispiel bewogen würden. Wer nun noch nicht glaubt, hat eine schwere Strafe zu erwarten (*Mor.* XIV. cp. 55.). Die Gründe, aus denen Gregor die Auferstehung des Leibes zu erweisen und gegen Einwendungen zu sichern sucht, lassen sich auf folgende zurückführen (*Ezech.* l. II. hom. 8.):

1) Das Alte und Neue Testament lehren einstimmig die Auferstehung des Fleisches. Z. B. *Hiob* 19, 15 ff. *Ps.* 6, 22. 21, 19. 103, 29. 30. 131, 8. *Ezech.* 37, 4. *Hosea* 6, 3. *Joh.* 5, 28. 29. *Phil.* 3, 20. 1 *Thess.* 4, 14. 1 *Cor.* 15, 20 ff. u. s. w.

2) Christi Auferstehung und die zugleich erfolgende der Heiligen beweisen die unsrige.

3) Dass Gott Alles aus Nichts gemacht hat, ist wunderbarer, als dass er Etwas aus Etwas macht.

4) Die Natur giebt Analogien in der täglich auf- und untergehenden Sonne, in dem welkenden Baum, der im Frühling wieder ausschlägt, in der in dem Samen enthaltenen Pflanze.

5) Eine Einwendung wurde aus einem Beispiele hergenommen, das auf sadducäische Weise das Lächerliche in der Auferstehungslehre zeigen sollte. Nehmlich ein Wolf verzehrt das Fleisch eines Menschen, den Wolf verzehrt ein Löwe, der Löwe stirbt und wird zu Staub. Wenn nun dieser Staub erweckt wird, wie kann noch das Fleisch des Menschen von dem des Wolfes und des Löwen gesondert werden? Gregor antwortet darauf durch ein ähnliches Beispiel, das er aus der Entstehung des Menschen hernimmt; eben so gut als in dem Samen, der ganze Mensch nach allen seinen Theilen liegt und gebildet

wird, kann Gott das Fleisch des Menschen von dem der Thiere sondern[1]).

6) Wie Vieles giebt es, was man nicht begreift, ohne doch daran zu zweifeln! Wer kann die Schöpfung aus Nichts begreifen? Wer die Verbindung der Seele mit dem Leibe? Wer die Wunder in der heiligen Schrift? Und doch glaubt man daran. Warum denn nicht auch an die Auferstehung? Göttliche Mysterien sind gläubig zu verehren, und nicht mit der Vernunft zu untersuchen: sonst wären sie keine Wunder. Die einzigste Vernunft in den Wundern ist die Macht des Urhebers. Durch alle solche Dinge aber, welche uns unzweifelhaft und doch unbegreiflich sind, können wir den Glauben an die Auferstehung stärken (*Mor.* VI. cp. 15.).

Auf welche Weise auferstehen wir? In einem anderen feinen, ätherischen Körper, oder in dem, in welchem wir gestorben sind? Gregor sagt: wenn in einem ätherischen Körper, so bin ich es nicht, der aufersteht, denn nur dann findet eine wahre Auferstehung statt, wenn wir ein wahres Fleisch wieder bekommen (*Mor.* XIV. cp. 55.). Daher wird unser Körper in der Auferstehung nicht *inpalpabile, ventis aereque subtilius* sein, wie der Patriarch Eutychius von Constantinopel behauptete (cfr. über den Streit Gregors mit ihm Thl. 1. Buch 1. cp. 4.), sondern freilich *subtile per effectum spiritalis potentiae*, aber *palpabile per veritatem naturae.* Deswegen zeigte auch unser Erlöser seinen zweifelnden Schülern Hände und Seite, damit sie erkenneten, *carnem et ossa esse palpanda.* Gegen die Einwendung, Christus habe freilich einen *corpus palpabile* seinen Jüngern gezeigt, aber, als ihre Herzen im Glauben gestär-

1) *Certe tu homo, qui hoc loqueris, aliquando in matris utero spuma sanguinis fuisti: ibi quippe ex patris semine et matris sanguine parvus ac liquidus globus eras. Tu, rogo, si nosti qualiter ille humor seminis in ossibus duruit, qualiter in medullis liquidus remansit, qualiter in nervis solidatus est, qualiter in carnibus crevit, qualiter in cute extensus est, qualiter in capillis atque unguibus distinctus, ita ut capilli molliores carnibus, et ungues essent teneriores ossibus, carnibus duriores. Si ergo tot et tanta ex uno semine per species distincta sunt, et tamen in forma remanent conjuncta; quid mirum si possit omnipotens Deus in illa resurrectione mortuorum carnem hominis distinguere a carne bestiarum? Vide ergo, homo, qualiter ad vitam venisti, et nequaquam dubites ad vitam qualiter redeas. Ezech.* l. II. hom. 8.

ket waren, sei Alles, was an ihm hatte betastet werden können, zu einer feineren Substanz geworden, behauptete Gregor, dass nach *Rom.* 6, 9. in seinem Körper nach seiner Auferstehung nichts mehr verändert werden konnte, weil er sonst abermals gestorben wäre (*Mor.* XIV. cp. 56.). Dennoch aber ist unser Körper nach der Auferstehung, wenn auch derselbe, so doch verschieden von seiner irdischen Beschaffenheit. Er ist derselbe nach seinem Wesen, aber verschieden nach der Herrlichkeit, *subtile*, weil *incorruptibile*, und *palpabile*, weil er das Wesen seiner wahren Natur nicht verliert (*Mor.* XIV. cp. 57.). Die Auferstehung geschieht nicht vor der *contritio mundi* (*Mor.* XII. cp. 8.). Dann werden wir unvergänglich auferstehen (*Mor.* XII. cp. 14.). Wie die Sterblichkeit in dem creatürlichen Leben des Menschen liegt, so die Unvergänglichkeit in dem von Gott dem Menschen anerschaffenen Wesen (*Mor.* XII. cp. 8.). Auch die Verworfenen werden auferstehen (*Dial.* IV. cp. 3.), denn es giebt eine Auferstehung zum Gerichte und zur Seligkeit. Als practische Bedeutung dieser Lehre hebt Gregor hervor, dass die Hoffnung der Auferstehung alle Uebel lindert und Geduld erzeugt (*Evang.* l. II. hom. 35.).

Das letzte Gericht, das auf die Auferstehung folgt, nennt Gregor einen Tag des Zornes. Es ist unbegreiflich, und daher in Demuth zu ertragen. Es ist ein furchtbares Gericht; kein Mensch kann es ertragen, weil keiner ohne Sünde ist, und Gott um so strenger richtet, je gnädiger er früher gewesen ist [1]). Auf Gottes Fragen kann der Mensch im Gerichte nichts antworten, und wenn ohne Mitleid gerichtet wird, so unterliegt selbst

---

1) *Hominem Deus magnificat, quia largitate rationis ditat, infusione gratiae visitat, honore collatae virtutis exaltat. Cumque per semetipsum nihil sit, esse tamen eum cognitionis suae participem, benignitatis munere concedit. Sed erga eundem magnificatum hominem cor suum Dominus apponit, quia post dona judicium exerit, merita subtiliter pensat, vitae pondera vehementer examinat, et tanto ab eo post districtius poenas exigit, quanto hunc impenso munere largius praevenit. Vir igitur sanctus immensitatem supernae majestatis aspiciat, atque ad infirmitatem propriam considerationis oculum reducat. Vide ut quia caro capere non valet hoc, quod de semetipsa Veritas per spiritum docet. Videat, quia etiam sublevatus hominis spiritus judicium tolerare non sufficit, quod Deus sub examine districtae retributionis intendit.* Mor. VIII. cp. 28.

des Gerechten Leben. Man muss aber Gottes Thaten verehren, weil sie nicht ungerecht sein können, aber nicht mit der Vernunft untersuchen, weil sie unbegreiflich sind; denn unser fleischlicher Sinn kann die Tiefen der göttlichen Majestät nicht durchdringen (*Mor*. IX. cp. cp. 14.). Freilich kann die Furcht vor dem Gerichte in etwas gemildert werden durch die Erinnerung an die Gaben Gottes (*Mor*. XVI. cp. 41.)[1]), doch steht Gregor beständig das Gericht als etwas Drohendes entgegen, da Niemand seiner Sündhaftigkeit wegen sicher ist. Aus diesem Schrecken, den das Gericht einflösst, nimmt er Anlass zu der Ermahnung, den Eifer im Guten stets zu stärken, aber er weiss keinen Trost zu geben, im Gegentheil nimmt dieser Gedanke an das furchtbare Gericht dem Menschen alle Ruhe (*Mor*. V. cp. 7. 11. VIII. cp. 24.). Diese Ansicht, die überall bei Gregor wiederkehrt, macht dieses Leben auch für die Erwählten qualvoll, da sie nach der Seligkeit trachten, aber das Gericht alle Freudigkeit raubt. Ihm konnte das Gericht auch in keiner anderen als drohenden Gestalt entgegentreten, da er von keiner Erlösung, von keiner rechtfertigenden Kraft des Glaubens etwas weiss; er kann den Menschen durch sein beständiges Hinweisen auf sein mangelhaftes Thun, auf Gottes Ernst und seine Busse nicht vor einer qualvollen Furcht bewahren. Dieser beständige Schrecken vor dem Gericht ist der Endpunkt der Gregorianischen Lehre.

Das Gericht findet schon in diesem Leben statt. Täglich richtet Christus die Thaten der Sterblichen und zwar auf zwiefache Weise, indem er durch gegenwärtige Uebel die künftigen Qualen aufzulegen anfängt, oder die künftigen Qualen durch gegenwärtige Uebel aufhebt. Wie ihre Schuld es verdient, werden die Ungerechten mit gegenwärtiger und zukünftiger, mit zeitlicher und ewiger Strafe bestraft. Denn bloss die befreit die gegenwärtige Strafe von der zukünftigen, welche sie reinigt und bessert (*Mor*. IX. cp. 45.). Sobald die Besserung erfolgt, sind

1) *Non secura, sed perturbata sunt corda bonorum, quia dum futuri examinis pondus considerant, quietem hic habere non appetunt, securitatem suam districtionis intimae consideratione perturbant. Qui tamen inter ipsa timoris supplicia saepe animum revocant ad dona, et ut semetipsos consolatione refoveant, inter hoc quod metuunt, reducant oculum ad dona, quae acceperunt, ut spes sublevet, quem timor premit. Mor.* XVI. cp. 41.

Gottes Gerichte nicht mehr Aeusserungen seines Zornes, sondern einer väterlichen Zucht, durch welche wir dem ewigen Gerichte entgehen (*Mor.* XXI. cp. 22.)[1]). Was Gott schon hier auf Erden thut, bildet das letzte Gericht ab, in welchem Einige den Qualen übergeben, Andere zur Theilnahme des Himmelreichs geführt werden. Seine Gerichte, die jetzt geheimnissvoll sind, werden einst offenbar sein (*Mor.* XXV. cp. 8.). Noch wird das letzte Gericht aufgeschoben, weil Christus keinen finden will, den er strafen könnte. In demselben werden zuerst die Verworfenen verdammt und dann die Erwählten mit Ruhm gekrönt (*Mor.* XI. cp. 11.). Auch die kleinsten Gedanken und Worte werden gerichtet, nichts wird vergessen, denn Gott weiss Alles und Niemand entgehet seinem stets gerechten Gerichte (*Ezech.* l. I. hom. 8.). Nur wer hier durch Busse dem Gerichte Gottes zuvorkommt, entgeht der Strafe.

Wenn Gottes Gericht naht, so ergreift die Bösen ein Schrecken, denn die gegenwärtigen Strafen lassen den furchtbaren Ernst des Gerichtes fürchten. Darum ist es heilsam, das Gericht beständig zu betrachten und zu fürchten, indem wir sehen auf das Böse, was wir gethan, auf das Gute, was wir nicht gethan, auf das Tadelnswerthe, was wir haben, und auf das Recht, was uns fehlt, damit wir nicht dann fürchten, wenn es zu spät ist. Vor dem Gerichte gehen Zeichen vorher, Kriege und Niederlagen, je näher, desto schrecklicher, zuletzt werden alle Elemente bewegt (*Mor.* XXI. cp. 22.). Diese Vorzeichen haben den Zweck, dass diejenigen, welche Gott in der Ruhe nicht fürchten wollten, sein nahes Gericht durch Empfindung der Schläge fürchten. Einige Zeichen sind schon gegenwärtig, andere fürchten wir als kommende. Völker erheben sich gegeneinander, Städte werden durch Erdbeben zerstört, Pestilenz wüthet unaufhörlich. Freilich sehen wir noch keine offenbaren Zeichen an Sonne und Gestirnen, aber ihre Nähe ist aus der Veränderung der Luft zu erkennen, auch erblicken wir schon feurige Zeichen und Blut am Himmel. Da vieles von dem Vorausangekündigten

---

2) *Constat autem, quia in hac vita cum perculit, si percussionem correctio sequitur, disciplina patris est non ira judicis, amor corrigentis est, non districtio punientis. Ex ipso ergo praesenti verbere judicia aeterna pensanda sunt. Hinc etenim perpendere summopere debemus, quomodo feratur illa quae reprobat, si ferri modo vix valet ejus ira quae purgat.* **Mor.** XXI. cp. 22.

geschehen ist, so ist kein Zweifel, dass das wenige Uebrige folgen wird. Darum sollen wir eifrig und wachsam sein und uns in guten Werken befestigen. Die Erwählten sollen sich trösten, denn das Ende der Welt bringt das Ende ihrer Plagen. Wer sich nicht über das nahe Ende der Welt freut, giebt sich dadurch als einen Feind Gottes zu erkennen. Aus den Plagen der alternden Welt ist die Strenge des Gerichtes zu erkennen (*Evang*. l. I. hom. 1.). Ueber die Meinung Gregors von dem nahen Ende der Welt und dem Gerichte siehe Theil 1. Buch 2. cp. 2.

Mit dem Gerichte erfolgt das Ende der Welt, nachdem zuvor der Antichrist besiegt ist. Christus kommt sichtbar wieder und hält das Gericht im Feuer, er kommt in seiner Menschheit, in Knechtsgestalt zum Gerichte *Joh*. 19, 37., erst nach dem Gerichte sehen wir ihn in seiner Gottheit (*Evang*. l. I. h. 13.). Er glänzet dann wie eine Fackel: er allein kann auch die Sünden gerecht abwägen, der nach seiner allmächtigen Natur nicht sündigen konnte (*Evang*. l. II. hom. 40.). Mit ihm kommen alle Engelorden, Himmel und Erde brennen, alle Elemente sind durch Schrecken erregt (*Ibid*.). Die Legionen der Engel stehen um den Stuhl Christi, und alle himmlischen Mächte und alle Auserwählten werden es sehen, wie der Teufel mit seinem Leibe, d. h. allen Verworfenen gefangen fortgeführt und in das ewige Feuer der Hölle geworfen wird, sobald Christus das Wort spricht: weichet von mir ihr Uebelthäter! Dann wird der Teufel den Augen der Erwählten, die ihn hier nur mit Zittern und Schrecken hätten sehen können, gefesselt gezeigt, damit sie es erkennen, wie vielen Dank sie der göttlichen Hülfe schuldig sind, dass sie als Sieger aus dem Kampfe mit dem Teufel davongehen (*Mor*. XXXIII. cp. 20.)[1]).

1) *Cunctis videntibus praecipitabitur, quia aeterno tunc judice terribiliter apparente, adstantibus legionibus Angelorum, assistente cuncto ministerio coelestium potestatum, atque electis omnibus ad hoc spectaculum deductis, ista bellua crudelis et fortis in medium captiva deducitur, et cum suo corpore, id est cum reprobis omnibus, aeternis gehennae incendiis mancipatur, cum dicitur: discedite a me maledicti. Mtth.* 25, 41. *O quale erit illud spectaculum, quando haec immanissima bestia electorum oculis ostendetur, quae hoc belli tempore nimis illos terrere potuerat, si videretur? Sed occulto ac miro Dei consilio agitur, ut et nunc per ejus gratiam a pugnantibus non visa vincatur,*

Nun folgt die Ausführung der Strafe oder die Theilnahme an dem himmlischen Lohne.

Die Strafe der Verdammniss ist eine ewige [1]), ohne Ende werden die Verworfenen gequält: darum leben sie immer und kein Tod tödtet sie (*Mor.* XV. cp. 17.). Die Seligkeit der Heiligen beweiset die Unseligkeit der Verdammten, das Wohnen jener im Himmel den Aufenthalt dieser in der Hölle (*Dial.* IV. cp. 28.). Diese Ewigkeit der Höllenstrafen sucht Gregor gegen die erhobenen Einwendungen zu rechtfertigen:

1) Hätte nehmlich die Strafe der Verworfenen ein Ende, so auch die Freude der Seligen nach *Mtth.* 25, 46. Denn wenn die Drohung nicht wahr ist, so ist auch die Verheissung falsch. Sagt man dagegen, Gott drohe nur den Sündern die ewige Strafen, um sie dadurch von der Sünde abzuhalten, weil er wohl der Creatur seine ewigen Strafen drohen, aber nicht geben kann — so ist zu antworten: Wenn er Falsches droht, um von der Ungerechtigkeit zu bessern, so verspricht er auch Falsches, um zur Gerechtigkeit aufzufordern. Aber solches zu sagen ist Wahnsinn. Wenn Gott nicht erfüllt, was er droht, so ist er ein Lügner.

2) Man wendet ein: es widerstreitet der Gerechtigkeit Gottes, eine endliche Schuld unendlich zu bestrafen (*sine fine puniri non debet culpa cum fine*). Dieser Einwand hätte allerdings Gültigkeit, wenn Gott nur auf die That sähe und nicht auf das Herz. Aber die Ungerechten sündigen deswegen mit Ende, weil sie mit Ende leben, sie selbst möchten gerne ohne Ende leben, um ohne Ende in ihren Sünden verharren zu können. Denn sie streben mehr darnach zu sündigen als zu leben,

---

et tunc a laetis victoribus jam captiva videatur. Tunc autem justi divino adjutorio quantum debitores sunt, plenius recognoscunt, quanto tam fortem bestiam viderunt, quam nunc infirmi vicerunt: et in hostis sui immanitate conspiciunt, quantum debeant gratiae defensoris sui. Redeunt enim de hoc praelio tunc milites nostri virtutum trophaea referentes, et receptis corporibus, cum jam in illo judicio coelestis regni introitum sortiuntur, prius immanissimas vires hujus antiqui serpentis aspiciunt, ne vile aestiment, quod evaserunt. Mor. XXXIII. cp. 20.

1) *Corda semel locis poenalibus tradita ad operationis usum ultra non redeunt. — Quem si semel culpa ad poenam pertrahit, misericordia ulterius ad veniam non reducit. Mor.* VIII. cp. 17.

und wünschen um deswillen beständig zu leben, was daraus hervergeht, dass sie niemals aufhören zu sündigen, so lange sie leben. Es ist also nur eine Aeusserung der Gerechtigkeit Gottes, dass diejenigen kein Ende der Strafe finden, die, als sie es konnten, ihre Schuld nicht beenden wollten.

3) Man sagt: kein Gerechter hat Gefallen an Grausamkeit, und der gefallene Knecht wird deswegen von seinem Herrn gestraft, damit er sich von seiner Sünde bessere. Die Strafe hat also einen Zweck (*ad aliquid ergo caeditur, cum non ejus dominus cruciatibus delectatur*). Aber zu welchem Zwecke werden die dem Feuer der Hölle übergebenen Bösen ewig bestraft? Da es gewiss ist, dass Gott keinen Gefallen hat an den Martern der Ungerechten, warum werden die Elenden denn geplagt, wenn sie sich doch nicht bessern können? Allerdings, so lautet Gregors Antwort, weidet Gott, weil er die Liebe ist, sich nicht an den Qualen der Elenden, aber weil er gerecht ist, muss er sie ewig bestrafen. Grund der Strafe ist ja ihre Ungerechtigkeit, denn die Strafe hat nicht bloss die Besserung zum Zwecke, sondern ist auch ein Ausdruck der göttlichen Gerechtigkeit. Die Strafe der Verworfenen ist auch nicht zwecklos, sondern geschieht, damit alle Gerechten, die in Gott die Freude sehen, welche sie erlangen, an den Verworfenen die Strafen erblicken, welchen sie entgangen sind, zu dem Zwecke, dass sie um so mehr die göttliche Gnade dankbar erkennen, da sie das Böse ewig bestraft sehen, was sie durch Gottes Hülfe vermeiden konnten.

4) Sind sie aber Heilige, wenn sie nicht für die Ungerechten beten, die sie brennen sehen, da ihnen ja gesagt ist: liebet eure Feinde? Gregor antwortet darauf: Allerdings bitten die Heiligen für die Ungerechten im Leben, während diese noch ihr Herz zur Reue wenden und selig werden können 2 *Tim.* 2, 25. 26. Aber wenn sie von der Ungerechtigkeit nicht mehr zu den Werken der Gerechtigkeit bekehrt werden können, so kann nicht mehr für sie gebeten werden, eben so wenig als für den Teufel und seine Engel. Darum bitten die Heiligen nicht für die gottlos und ungläubig gestorbenen Menschen, weil sie wissen, dass ihr Gebet doch nichts hilft. Und wenn das jetzt schon der Fall ist, dass die Gerechten während ihres Lebens mit den ungläubig Gestorbenen kein Mitleid haben, da sie doch selber

wissen, dass sie ihres Fleisches wegen etwas an sich haben, was gerichtet werden kann: wie viel strenger werden sie dann die Qualen der Ungerechten ansehen, wenn sie frei von aller Sünde und mit der Gerechtigkeit noch näher und enger verbunden sind. Sie sind dann eins mit Gott, erkennen sein Urtheil als gerecht an, denken wie er, und überlassen die Ungerechten sich selbst (*Mor*. XXXIV. cp. 19. *Dial.* IV. cp. 44.).

Was die Strafen der Verdammniss betrifft, so hat die Gerechtigkeit Gottes eine bestimmte Ordnung der Qualen festgesetzt, denn weil die Strafe der Schuld angemessen ist (*Apoc.* 18, 7.), so giebt es verschiedene Strafen nach der verschiedenen Schuld (*Dial.* IV. cp. 43.). Diejenigen, welche auf gleiche Weise gesündiget haben, finden auch im ewigen Feuer eine gleiche Strafe; obwohl aber die Hölle für Alle Eine ist, so ist sie es doch nicht für Alle auf dieselbe Weise, gleichwie es auch viele Wohnungen im Hause des Vaters giebt nach der Verschiedenheit der Tugend. Diese Strafen sind wohl von Seiten der göttlichen Gerechtigkeit geordnet, aber nicht im Herzen des Sterbenden, weil im Tode die Verwirrung des Geistes am heftigsten ist (*Mor*. IX. cp. 65.). Wer neue Sünden auf Erden erfunden hat, wird durch neue Erfindungen in der Strafe gemartert. Obgleich der Schmerz aller Verdammten unendlich ist, so erleidet doch der grössere Qualen, der gröber gesündiget hat (*Mor*. XV. cp. 18.). Je mehr auch die Verworfenen auf Erden glänzten, um so härtere Strafen finden sie in der Hölle (*Mor*. XV. cp. 26.).

Ihre Strafe finden die Verdammten im Feuer. Dieses Feuer denkt sich Gregor zunächst als ein körperliches [1]). Auf die Frage, wie unkörperliche Seelen ein körperliches Feuer erleiden können, die Petrus *Dial.* IV. cp. 29. aufwirft, antwortet er, eben so gut als der unkörperliche Geist des Menschen im Körper sein kann. Mit dieser Aushülfe erklärt sich Petrus aber nicht zufrieden, sondern erwidert, dieses komme daher, weil die Seele den Körper belebe. Gregor sagt nun weiter: Wenn der unkörperliche Geist in dem gehalten werden kann, was er be-

---

1) *Gehennae ignis cum sit corporeus* (*Dial.* IV. cp. 29.) *et in se missos reprobos corporaliter exurat — semel creatus durat inexstinguibilis et succensione non indiget et ardore non caret.* *Mor*. XV. cp. 28.

lebt, warum kann er dort nicht zur Strafe gehalten werden, wo er getödtet wird? Dass der Geist aber durch's Feuer gehalten werde, bedeutet, dass in der Qual ein Feuer gesehen und empfunden wird. Ein Feuer erleidet er dadurch, wodurch er sieht, und weil er sieht, dass er verbrannt wird, wird er verbrannt. So geschieht es, dass eine körperliche Sache eine unkörperliche verbrennt, indem aus dem sichtbaren Feuer ein unsichtbarer Brand und Schmerz empfunden wird, so dass durch das körperliche Feuer die unkörperliche Seele auch mit unkörperlicher Flamme gemartert wird. Wir können übrigens aus der heiligen Schrift schliessen, dass die Seele den Brand nicht bloss durch Sehen, sondern auch durch Erfahren erleidet, denn dort heisst es von der Seele des im Feuer befindlichen Reichen, dass er den Abraham bitte: sende den Lazarum, dass er das Aeusserste seines Fingers in's Wasser tauche und kühle meine Zunge, denn ich leide Pein in dieser Flamme. Darum kann Niemand, der weise ist, leugnen, dass die Seelen im Feuer gehalten werden. Es ist leicht erklärlich, dass Petrus auch diese Argumentation nicht begreifen konnte. Darum ändert Gregor seine Beweisführung, und fragt ihn einfach, ob er glaube, dass die gefallenen Geister körperlich oder unkörperlich seien. Petrus antwortet: natürlich unkörperlich. Gregor fragt weiter, ob das Feuer der Hölle körperlich oder unkörperlich sei. Petrus sagt wieder: körperlich. Nun schliesst Gregor: Wenn der Teufel und seine Engel, obgleich sie unkörperlich sind, von einem körperlichen Feuer gepeiniget werden, warum sollte es bei den menschlichen Seelen nicht auch geschehen können? Jetzt erklärt sich Petrus für überzeugt, aber die Frage selbst ist unerledigt geblieben, und es scheint aus der Argumentation hervorgehen, dass Gregor selbst die Sache nicht recht erklären konnte (*Dial.* IV. cp. 29.). Er fasst das Feuer auch im geistigem Sinne auf, indem er sagt, das Feuer der Hölle erleuchte und erwärme, aber nicht zum Troste, sondern um die Qual zu vermehren, es brenne, aber verbrenne nicht, Dies Feuer ist zugleich Finsterniss, die Flamme hat kein Licht, sondern verfinstert (*Mor.* IX. cp. 65.), aber das innere Licht. Mit Recht heisst es von den Verdammten: sie werden in die äusserste Finsterniss geworfen. Denn die innere Finsterniss bezeichnet die Blindheit des Herzens, die äussere die Nacht der Verdammniss. Hier auf Erden hat der Verworfene die innere

Finsterniss, weil er freiwillig in die Blindheit des Herzens durch seine Sünde geräth, in der Hölle wird er in die äusserste Finsterniss geworfen, weil er gegen seinen Willen die Nacht der Verdammniss ertragen muss. Es heisst: dort ist Heulen und Zähnklappen: letzteres die Strafe derer, die hier gefrässig waren, ersteres derer, die ihre Augen auf verbotene Dinge richteten. Denn die einzelnen Glieder werden dort bestraft, die hier der Sünde gedient haben (*Evang.* l. II. hom. 30.). Weil die Verworfenen mit Körper und Seele wider Gott sündigten, werden sie auch an Körper und Seele gestraft (*Mor.* IX. cp. 65.). Sie behalten ihren Körper, obgleich sie gerne davon befreit sein wollen (*Mor.* XI. cp. 28.). Die Strafen sind also theils äusserliche, theils innerliche (*Mor.* IX. cp. 64.)[1]), weil die Verdammten durch Denken und durch Thun gesündiget haben; von aussen erdulden sie die Qualen des Feuers, und im Innern brennt ihr Gewissen, und Christus verbirgt vor ihnen sein Antlitz (*Mor.* VI. cp. 30.). Ein beständiger Schrecken ängstiget sie, was sie fürchten, ertragen sie, und was sie ertragen, fürchten sie unaufhörlich. Furcht und Schrecken sind beständig verbunden, es ist ein Tod ohne Tod, ein Ende ohne Ende, ein Mangel ohne Mangel (*Mor.* IX. cp. 66.)[2]). Zur Vermehrung ihrer Strafen sehen die Verdammten den Ruhm derer, die sie verachteten, ja es ist glaublich, dass sie schon vor der Vergeltung des letzten Gerichtes einige Gerechte in der Freude und Ruhe er-

---

1) *Foris dolor combustionis cruciat, quos divisos a vero lumine intus caecitas obscurat.* Mor. IX. cp. 64.

2) *Infernum sempiternus horror inhabitat, quia ejus ignibus traditi et in suppliciis dolorem sentiunt et in doloris angustia pulsante se semper pavore feriuntur: ut et quod timent tolerent, et rursum quod tolerant, sine cessatione pertimescant. — Horrendo igitur modo erit tum reprobis dolor cum formidine, flamma cum obscuritate. Sic scilicet a damnatis sentiri pondus summae aequitatis debet: ut qui a voluntate conditoris nequaquam sunt veriti discrepare dum viverent, in eorum quandoque interitu ipsa a suis qualitatibus etiam tormenta discordent: quatenus quo se impugnant, cruciatus augeant, et cum varie prodeunt, multipliciter sentiantur. Quae tamen supplicia in se demersos et ultra vires cruciant, et in iis subsidium exstinguentes servant, ut sic vitam terminus puniat, quatenus semper sine termino cruciatus vivat; quia et ad finem per tormenta properat, et sine fine deficiens durat. Fit ergo miseris mors sine morte, finis sine fine, defectus sine defectu, quia et mors vivit, et finis semper incipit, et deficere defectus nescit.* Mor. IX. cp. 66.

blicken, um durch dieses Anschauen geplagt zu werden. Sie behalten zu ihrer Strafe Erkenntniss und Gedächtniss (*Evang.* l. II. hom. 40.). Wie die Guten im Reiche des Lichtes die Guten kennen, so die Bösen in der Strafe die Bösen, und wie die Guten die Bösen kennen, so auch die Bösen die Guten. Die Bösen sehen auch, dass die mit ihnen gequält werden, die sie in der Welt mit Verachtung Gottes geliebt haben, so dass sie nicht bloss die eigene, sondern auch die Strafe der Ihrigen verzehrt (*Dial.* IV. cp. 33.). Dieser Gedanke wird wiederholt von Gregor ausgesprochen. Wie nehmlich der reiche Mann im Hades, so denken die Verworfenen in der ewigen Verdammniss an ihre Verwandten, denn das Feuer in der Unterwelt leuchtet, aber nicht zum Troste, sondern zur Qual. Daher erkennen die Verworfenen, dass die Ihrigen, die ihnen folgten, auch werden gequält werden, und weil sie in ihrem Leben gegen Gottes Gebote ihre Verwandte fleischlich geliebt haben, so betrübt sie auch ihr Untergang zur Vermehrung ihrer Verdammniss. Daher werden die Verworfenen diejenigen, welche sie nun gegen Gottes Ordnung lieben, nach bewundernswerthem Gerichte bei sich sehen in der Qual, damit die dem Schöpfer vorgezogene fleischliche Verwandtschaft, die vor ihren Augen mit gleicher Strafe verdammt ist, die Strafe ihrer eigenen Sünde noch vermehre (*Mor.* VIII. cp. 14. IX. cp. 66.). Ja Gregor behauptet selbst, dass die Strafe der Verworfenen auch darin bestehe, dass sie eine geistliche Liebe zu den Ihrigen bekommen und ihr Schmerz darum um so grösser wird, dass sie die, welche sie so lieben, dieselben Strafen ertragen sehen (*Evang.* l. II. hom. 40.) [1]. Damit die Verworfenen ihre Strafe um so schwerer fühlen, verlieren sie auch die Hoffnung auf Verzeihung, weil jede, wenn auch falsche Hoffnung etwas Tröstendes für die Seele hat (*Mor.* VIII. cp. 14.). Obgleich die Natur der Engel und der Menschen verschieden ist, so finden sie doch dieselbe Strafe, weil sie dieselbe Schuld haben (*Mor.* IX. cp. 66.).

Das Gegenstück von der Verdammniss ist die Seligkeit. Diese Seligkeit tritt für den Vollkommnen schon gleich nach

---

1) *Reproborum mentem poena sua quandoque inutiliter erudit ad caritatem, ut jam tunc etiam suos spiritualiter diligant, qui hic dum peccata diligerent, nec se amabant. Evang.* l. II. hom. 40.

dem Tode ein, da sie gleich nach Ablegung des vergänglichen Fleisches in die himmlischen Wohnsitze eingehen. Weil nehmlich Christus in die Unterwelt gestiegen ist, werden wir nicht mehr, wie die alten Väter, durch lange Zwischenräume von dem Genusse des himmlischen Vaterlandes abgehalten (*Mor.* IV. cp. 29. XIII. cp. 43. *Evang.* l. I. hom. 19.). Jedoch die schwächeren Auserwählten haben erst das Fegefeuer zu bestehen. Dennoch aber wird die völlige Belohnung erst nach dem Tage des Gerichtes eintreten, da wir dann nicht nur nach der Seele, sondern auch nach dem Körper die Seligkeit geniessen (*Dial.* IV. cp. 23.)[1]).

Was die Seligkeit der Seele betrifft, so wird die erlösete Seele im Himmel kein Gedächtniss der früheren Schuld mehr haben. Wohl wird sie die Sünden kennen, aber ohne Trübung der Seligkeit. Die Erwählten werden oft, aber ohne Schmerzen, die Schmerzen der Vergangenheit vor ihre Seele zurückführen, um dadurch in ihrer Liebe zu Gott zu wachsen, und sich um so mehr zu freuen. Sie danken dann dem Barmherzigen ewig, ohne von dem Bewusstsein des Elendes beschwert zu werden; nichts wird ihr Herz wegen der verübten Sünden betrüben, wohl aber Alles zum Lobe des Erlösers antreiben (*Mor.* IV. cp. 36.). Dann werden wir Gott ähnlich sein, aber auch unähnlich, ähnlich nach dem Bilde seiner Weisheit, aber nicht ähnlich bis zur Gleichheit, ähnlich, weil wir selig werden, unähnlich aber, weil wir Creaturen bleiben, ähnlich, weil ohne Ende, unähnlich, weil begrenzt (*Mor.* XVIII. cp. 48.). Dann wird die Erkenntniss vollkommen sein, selbst die verborgensten Gedanken im Herzen Anderer werden wir erkennen (*Mor.* XVIII. cp. 48.)[2]). Wir werden Gott sehen in seiner Herrlichkeit; Sehnsucht und Sättigung gehen hier Hand in Hand. Wir sehen aber Gott nicht

1) *Hoc iis nimirum crescit in judicio, quod nunc animarum sola, postmodum vero etiam corporum beatitudine perfruantur, ut in ipsa quoque carne gaudeant, in qua dolores pro domino cruciatusque pertulerunt. Dial.* IV. cp. 25.

2) *Quoniam ipsa eorum claritas vicissim sibi in alternis cordibus patet, et cum uniuscujusque vultus attenditur, simul et conscientia penetratur. Ibi quippe uniuscujusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondet, sed patebit animus: patebit corporalibus oculis ipsa etiam corporis harmonia, sicque unisquisque tunc erit conspicabilis alteri, sicut nunc esse non potest conspicabilis sibi. Mor.* XVIII. cp. 48.

so, wie er sich selber sieht, wie wir auch nicht so in ihm ruhen, als er in sich selbst. Unser Sehen und Ruhen wird dem seinigen nur ähnlich sein; denn er braucht nicht von sich zu einem andern zu gehen, um zu ruhen. Wir trinken dann die mit Gott gleich ewige Weisheit aus der Quelle selbst, welche wir jetzt nur aus dem Munde seiner Verkündiger vernehmen. Das Anschauen Gottes gewähret uns die seligste Ruhe. Hier sehen wir Gott nur durch einen Spiegel von ferne, dort aber viel näher und darum um so wahrer (*Mor.* XVIII. cp. 54.). Dort kennen sich auch alle Erwählte unter einander, nicht bloss diejenigen, welche sich auf Erden kannten, sondern auch diejenigen, welche sich vorher nie gesehen haben (*Dial.* IV. cp. 33.). Die Ewigkeit der Seligkeit hat darin ihre Bürgschaft, dass wir Gott selbst sehen (*Ezech.* l. I. hom. 2.)[1]).

Die Erwählten werden nicht bloss zur Freude der Seelen, sondern auch zur Seligkeit des Körpers gelangen, denn nach der Auferstehung geniessen sie auch die Incorruptibilität des Körpers (*Praef. in Job. Mor.* XXXV. cp. 14.). Die Aehnlichkeit des Menschen mit Gott wird sich auch in unsern Körpern zeigen *Phil.* 3, 20. Es werden nehmlich die Körper der Erwählten gleich sein der Herrlichkeit des Körpers Christi, wenn auch nicht durch ihre Natur, so doch durch die Verherrlichung (*Ezech.* l. I. hom. 2.).

Die Gerechten sehen dann auch immer die Ungerechten in ihren Plagen, damit dadurch ihre Freude und ihre Dankbarkeit gegen den Erlöser wachse. Dieses Schauen der Strafe der Verworfenen trübt aber nicht ihre Seligkeit, weil sie kein Mitleid mit jenen haben, es auch nicht haben können, da sie an ihnen Gottes Gerechtigkeit anerkennen müssen. Sie stimmen mit dem Richter überein, und die sie nicht befreien können, bemitleiden sie auch nicht, da sie dieselben eben so sehr von sich als von Gott entfremdet sehen. Im Gegentheil vermehret dieses Schauen ihre Freude, welche indessen schon an sich völlig genügend sein

1) *Dei esse est aeternum hunc atque incommutabilem permanere. Jac.* 1, 17. *Per hoc quod adspicimus ejus essentiam naturae, a mutabilitate nostra liberati figimur in aeternitate. Immutabimur quippe in ipso quem videbimus: quia morte carebimus videndo vitam. Mutabilitatem nostram transcendimus videndo immutabilem. Corruptione nulla tenebimur videndo incorruptum. Ezech.* l. I. hom. 2.

würde. Auf die Frage, wie die Erwählten die Qualen der Verworfenen sehen können, antwortet Gregor: Da sie die Herrlichkeit des Schöpfers sehen, so geschieht nichts an der Creatur, was sie nicht sehen können. Freilich ist das wahr, dass eben so, wie die noch Lebenden nicht wissen, an welchem Orte die Gestorbenen sind, diese auch nicht wissen, wie das Leben derer, die nach ihnen auf der Erde sind, eingerichtet ist, denn das Leben des Geistes ist weit verschieden von dem Leben des Fleisches, und wie Körperliches und Unkörperliches nach der Art, so ist es auch nach der Erkenntniss geschieden. Aber dieses gilt nicht von den Seelen der Gerechten, denn weil sie die Herrlichkeit Gottes sehen, ist es unzweifelhaft, dass sie Alles wissen, was ausser ihm ist (*Evang.* l. II. hom. 40.). Die Verdienste der Heiligen sind freilich verschieden, aber im Glauben sind sie eins, und derselbe Glaube ist in den Starken und in den Schwachen. Darum wird auch die Seligkeit bei Allen dieselbe sein. Aber wie es in diesem Leben Verschiedenheit der Werke giebt, so wird in jenem Leben auch ohne Zweifel eine Verschiedenheit der Würde sein; wer hier den Andern an Verdienst überstrahlt, wird es nach *Joh.* 14, 2. auch an der Belohnung. Wenn auch Alle das Anschauen Gottes erfreut, so wird doch der Eine mehr, der Andere sich weniger freuen (*Ezech.* l. II. hom. 4. *Evang.* l. I. hom. 19. *Mor.* IV. cp. 36.). Die Verschiedenheit wird aber durch die Liebe ausgeglichen, indem Jeder sich über das freut, was der Andere empfangen hat (*Mor.* IV. cp. 36.)[1].

---

1) *Sed in iisdem multis mansionibus erit aliquo modo ipsa retributionum diversitas concors: quia tanta vis in illa pace nos sociat, ut quod in se quisque non acceperit, hoc se accepisse in alio exultet.* *Mor.* IV. cp. 36.

Vierzehntes Capitel.

Die Grundzüge der Ethik Gregors.

Die Moral Gregors ist erhaben christlich, von den Schwächen seiner dogmatischen Ansicht wenig berührt. Demuth ist ihr Grundcharacter, sie ist ferne von aller Werkheiligkeit, dringt bei Allem auf die Gesinnung und bekämpft überall das *opus operatum*. Gregor betrachtet das christliche Leben im Zusammenhange, obwohl mit Vorliebe für das contemplative Leben und die Mönchstugenden, sieht er doch auf ihr inneres Wesen, will kein Verdienst der Werke, lässt die Sündhaftigkeit und den Mangel an Vollkommenheit beständig durchblicken und macht Alles abhängig von der Gesinnung der Liebe.

Als die vier Grundtugenden betrachtet Gregor die *prudentia*, *fortitudo*, *justitia* und *temperantia*. Diese vier Tugenden bilden das ganze Gebäude des christlichen Lebens. Wenn das Herz von ihnen erfüllt ist, so schwindet die Gluth der fleischlichen Begierden. Sie gehören aber alle zusammen, die Eine kann ohne die Andere nicht sein, und nur in so weit, als Jemand eine dieser Tugenden hat, hat er auch die anderen. Gross z. B. ist die Klugheit, aber je weniger sie an den anderen Tugenden theilnimmt, um so weniger ist sie selber da; nur in so weit ist Jemand klug, als er auch mässig, tapfer und gerecht ist (*Exech.* l. II. hom. 10.). Diese Tugenden haben mit dem sündigen Zustande des Menschen zu kämpfen, denn wo die Trägheit des Geistes ist, schwindet die *prudentia*, die Lust tödtet die *temperantia*, denn je grösser die Lust an den gegenwärtigen Dingen, um so weniger enthalten wir uns des Unerlaubten. Die Furcht des Herzens verwirrt die *fortitudo*, denn je mehr wir fürchten, das zu verlieren, was wir lieben, um so weniger standhaft sind wir gegen das Unglück. Die Selbstliebe hindert die Gerechtigkeit (*Mor.* II. cp. 49.). Aus diesen vier Tugenden gehen alle übrigen Tugenden hervor, namentlich durch die Gnadengabe des Geistes die sieben Tugenden, die *Jes.* 11, 2. hergerechnet werden: Weisheit, Verstand, Rath, Stärke, Erkenntniss, Barmherzigkeit und Gottesfurcht (*Ibid.*). Doch kön-

nen sie nur dann in uns entstehen, wenn wir die rechte Ordnung der vier Haupttugenden bewahren, zuerst die *prudentia*, dann die *fortitudo*, darauf die *justitia* und endlich die *temperantia*. Die *prudentia* aber hilft nichts ohne die *fortitudo*, denn das Rechte zu wissen, was man doch nicht thun kann, ist mehr eine Strafe als eine Tugend. Wer aber weise erkennt, was er thun soll, und tapfer thut, was er erkannt hat, der ist ohne Zweifel auch gerecht. Die Gerechtigkeit ist aber erst eine wahre, wenn die Mässigung sie begleitet, weil sie sonst leicht zur Grausamkeit ausartet und durch übermässigen Eifer selbst verloren wird (*Ezech.* l. I. hom. 3.).

Die *prudentia* ist das Wissen von dem, was recht ist, sie ist aber vergeblich ohne die *simplicitas*.

Die *fortitudo* ist die Kraft, das als recht erkannte wirklich zu thun; sie geht hervor aus der Furcht Gottes Sprichw. 14, 26. In der Furcht des Herrn liegt das Vertrauen der Tapferkeit, weil unser Geist um so kräftiger die Schrecken der zeitlichen Dinge verachtet, als er dem Urheber derselben in Furcht ergeben ist. Die Furcht Gottes findet nichts ausser sich zu fürchten, sondern mit dem Schöpfer verbunden ist sie über Alles erhaben. Die Tapferkeit zeigt sich im Unglück, daher ihr die Geduld zur Seite geht. Um so tapferer ist Jemand, als er fremde Uebel kräftiger erträgt. Aus der Geduld geht die Vollkommenheit hervor, denn jener ist wahrhaft vollkommen, der bei der Unvollkommenheit des Nächsten nicht ungeduldig ist. Wer Geduld hat, besitzet die Seele, weil er gegen alles Unglück dadurch tapfer wird, wodurch er sich selbst beherrscht (*Mor.* V. cp. 16.). Die Tapferkeit des Gerechten ist eine andere als die der Verworfenen. Jene bestehet darin, das Fleisch zu besiegen, seinen Lüsten zu widerstreiten, dieses Lebens sich nicht zu erfreuen, das Unglück dieser Welt wegen der ewigen Belohnungen zu lieben, die Schmeicheleien des Glückes zu verachten und die Furcht des Unglücks zu besiegen. Dagegen die Tapferkeit des Verworfenen bestehet darin, das Vergängliche unaufhörlich zu lieben, gegen die Geissel des Schöpfers unempfindlich zu bleiben, auch durch Unglück nicht an der Liebe zu den zeitlichen Dingen irre zu werden, zu nichtigem Ruhme auch mit Schaden des Lebens zu gelangen, das Leben des Guten mit Wort, Sitten und Schwerdt anzugreifen, auf sich selbst zu ver-

trauen und täglich ohne Scheu Ungerechtigkeiten zu begehen. Der Ungerechte stellt sich kühn den Gefahren entgegen, erträgt für Gewinn gern Schmach, lässt sich durch nichts von der Befriedigung seiner Lüste abbringen und erträgt standhaft um der Welt willen die Uebel der Welt. Der Gerechte dagegen strebet darnach, schwach zu sein in der Ertragung der Gefahren der Welt für die Welt, er sieht auf sein Ende, beachtet die Vergänglichkeit des Lebens, und will nicht äusserlich für dasjenige Mühen ertragen, was er innerlich besiegt hat (*Mor.* VII. cp. 21.). Die rechte Tapferkeit bestehet darin, wenn wir als Bekehrte eben so sehr die gegenwärtige Welt fliehen, als wir sie vorher suchten (*Mor.* XVIII. cp. 28.). Christi angenommene Schwachheit ist der Grund unserer Stärke (*Mor.* XVI. cp. 30.).

Die *justitia* nennt Gregor *radix virtutum*, sie muss aber stets mit Milde verbunden sein. Sie geht dem Mitleid vor, ist von der Demuth unzertrennlich, denn vor Gott ist nichts Gerechtigkeit, worin der Hochmuth sich zeigt. Gott bedarf freilich unserer Gerechtigkeit nicht, aber schon durch den Anfang derselben gefallen wir ihm.

Die vier Haupttugenden werden dadurch zu christlichen Tugenden, dass drei Schwestern, Glaube, Liebe, Hoffnung, sie begleiten. Diese müssen mit jeder Tugend verbunden sein (*Mor.* I. cp. 33.), denn ohne sie kann Niemand durch das, was er thut, selig werden (*Ezech.* l. II. hom. 4.). Sie sind die höchsten Güter, durch deren Besitz wir dem Bösen wahrhaft entfremdet werden (*Mor.* XXVII. cp. 46.). Sie sind immer zusammen und haben einen gleichen Werth. Das Maass der einen Tugend ist das Maass der andern, denn so viel man glaubt, so viel liebt und hofft man auch. Nur in so weit als wir Glauben, Liebe und Hoffnung haben, besitzen wir auch die vier oben genannten Tugenden (*Ezech.* l. II. hom. 10.).

Der Glaube ist der Grund aller Tugend, die erste Frucht des Geistes in uns, die Quelle der Weisheit, aus welcher die übrigen Tugenden fliessen. Der Glaube macht die Tugend erst zur christlichen Tugend, denn ohne ihn ist das Gute nur ein nichtiger Schein (*Mor.* II. cp. 46.). Wo er ist, da ist auch die Hoffnung, die aber durch die Furcht gemässigt werden soll, denn die Sicherheit tödtet die Tugend.

Die Liebe ist die Wurzel alles Guten. Darum fürchtet der alte Feind in uns nichts mehr als wahre, demüthige Liebe, welche wir uns gegenseitig erweisen, und hasset unsere Eintracht: denn ohne Eintracht giebt es keine Tugend. Nur was von der Liebe ausgeht, ist wahrhaft eine Tugend zu nennen, ohne Liebe bleibt nur ein äusseres Werk nach, welches unsere Schuld vermehrt. Z. B. die Tugend der Enthaltsamkeit ist freilich gross, aber wenn man sich so der Speise enthält, dass man andere über diese Speise verurtheilt, und die Nahrungsmittel, welche Gott erschaffen hat, um sie mit Danksagung zu geniessen, an den Gläubigen verdammt, so wird die Enthaltsamkeit zu einem *laqueus culpae* (*Ezech.* l. I. hom. 8.). Die Liebe wird deshalb ein Band der Vollkommenheit genannt, weil Alles Gute, was gethan wird, durch sie gleichsam gebunden wird, dass es nicht verloren geht. Diese Liebe wird durch Gott eingeflösst und unterdrückt die im Herzen entstehenden Laster (*Mor.* XXVIII. cp. 22.). Die Liebe ist niemals müssig. Wer anfängt, aus Liebe zu Gott nicht sündigen zu wollen, der weicht gründlich von dem Bösen. Je mehr wir in der Liebe Gottes befestiget werden, um so mehr weichen wir von eigener Tugend. Die Liebe zu Gott allein heilt unsere Herzen, macht gehorsam, erzeugt Ekel an diesem Leben, vertreibt die Liebe zur Welt, lehrt lieblich von Gott reden, kann nur da sein, wo der Glaube vorhergeht, ist aber auf Erden nie vollkommen. Wer Gott liebt, hat ihn selbst, in wessen Herzen keine Liebe zu Gott ist, in dem wohnt der Teufel. Das Maass der Liebe ist das Maass unserer Annäherung an den Himmel. Die Bewährung der Liebe zeugt sich im Werke, in der Liebe zum Nächsten, sie ist mit Geduld und Güte nothwendig verbunden, hütet sich zu schaden und sorget wohlzuthun. Ohne Liebe, d. h. nicht mit der Zunge, sondern im Werke, ist nichts gut, was wir thun. Liebe zu Gott und dem Nächsten gehören nothwendig zusammen; aus dem Letzteren wird die erstere erkannt. Die Liebe ist also die Mutter der Tugend, die Schwester der Demuth, ist langmüthig, fängt von zwei Geboten an, und dehnt sich auf ein ungeheures Feld aus, sie macht zum Jünger Jesu, steht zwischen Glauben und Hoffnung, kann aber nur in der katholischen Kirche gefunden werden.

Alle Tugenden stehen darum in einem inneren, nothwendi-

gen Zusammenhange. Wenn eine Tugend nicht mit den andern verbunden ist, so ist sie keine wahre Tugend, je mehr jenes der Fall ist, um so reiner ist das Werk, was wir thun (*Mor.* I. cp. 36.). Die Tugenden unterstützen sich gegenseitig (*Mor.* XXI. cp. 3.)[1]. Die *sapientia* z. B. ist gering ohne *intellectus*, und dieser ohne Nutzen, wenn er nicht aus der *sapientia* hervorgeht, *consilium* und *fortitudo* gehören wechselsweise zusammen, eins hat ohne das andere keinen Werth, und so ist es mit allen Tugenden (*Mor.* I. cp. 32.)[2]. Die Tugend vermag nur dann etwas, wenn sie auf der andern Seite den Lastern nicht unterliegt. Denn wenn ein Mensch, der im Verborgenen sündiget, in Einer Tugend gross erscheint, so wird diese dadurch nichtig, weil sie als den Menschen bekannt gelobt wird, und der Mensch nach diesem Lobe geizt. Daher ist die Tugend selbst vor Gottes Augen keine Tugend mehr, wenn das verborgen wird, was missfällt, und das bekannt, was gefällt. Wenn also bei der Tugend noch verborgene Sünden sind, so verliert die Tugend selber allen Werth. Oft z. B. wird die Keuschheit bekannt, und der damit verbundene Hochmuth bleibt verborgen. Darum wird am Ende des Lebens die lang gezeigte Keuschheit verloren, weil der verborgene Stolz bis zum Ende ungebessert behalten wird (*Mor.* XXXIV. cp. 15.). Jede Tu-

---

1) *Omnes virtutes in conspectu conditoris vicaria ope se sublevant, ut quia una virtus sine alia vel nulla est omnino vel minima, vicissim sua conjunctione fulciantur.* Mor. XXI. cp. 3.

2) *Valde singula quaelibet virtus destituitur, si non una alii virtus virtuti suffragetur. — Intellectus est inutilis, si ex sapientia non subsistat, quia cum altiora sine sapientiae pondere penetrat, sua illum levitas gravius ruiturum levat. Vile est consilium, cui robur fortitudinis deest, quia quod tractando invenit, carens viribus, usque ad perfectionem operis non perducit, et valde fortitudo destruitur, nisi per consilium fulciatur, quia quo plus se posse conspicit, eo virtus sine rationis moderamine deterius in praeceps ruit. Nulla est scientia, si non habet utilitatem pietatis, quia dum bona cognita exequi negligit, sese ad judicium arctius stringit. Et valde inutilis est pietas, si scientiae discretione caret, quia dum nulla hanc scientia illuminat, quomodo misereatur ignorat. Timor quoque ipse nisi has etiam virtutes habuerit, ad nullum opus proculdubio bonae actionis surgit: quia dum ad cuncta trepidat, ipsa sua formidine a bonis omnibus torpens vacat. Ergo alternato ministerio virtus a virtute reficitur.* Mor. I. cp. 32.

gend ist um so geringer, als die übrigen fehlen, die Demuth z. B. ist keine wahre ohne Barmherzigkeit, weil das keine Demuth genannt werden kann, was sich nicht zum Mitgefühl des Leidens Anderer neiget. Eben so wenig hat die Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit einen Werth, weil sie, wenn sie mit Ungerechtigkeit verbunden ist, nicht mit sich selber Mitleid hat. Auch die Gerechtigkeit, die ihr Vertrauen nicht auf Gott, sondern auf sich selbst oder auf erschaffene Dinge setzt, ist keine wahre, weil sie die Ordnung der Gerechtigkeit umkehrt. Jede Tugend für sich ohne die anderen ist also entweder gar keine oder nur eine sehr unvollkommene (*Mor.* XXII. cp. 1.).

Als die eine Tugend, welche die übrigen in dem Herzen erzeugt und sie dort bewahrt, betrachtet Gregor den Gehorsam. Daher empfing der erste Mensch im Paradiese ein Gebot, das er halten sollte. Wäre er nun gehorsam gewesen, so würde er ohne Mühe zur ewigen Seligkeit gelangt sein. Der Gehorsam ist das beste Opfer, welches man Gott bringen kann. Um so mehr gefallen wir Gott, als wir den Stolz des Eigenwillens unterdrücken und uns ihm unterwerfen, nicht aus Furcht, sondern aus Liebe, bis zum Ende beharrend, zur Erfüllung der Gerechtigkeit, auch gegen unsere eigenen Wünsche (*Mor.* XXXV. cp. 14.). Damit die Tugend rein bleibe, muss das Gebet die Begleiterin jeder Tugend sein. Nur wenn wir, ehe die Gedanken zum Werke werden, durch das Gebet unsere inneren Regungen sorgfältig zügeln, können die Tugenden rein bleiben. Gebet und Wachsamkeit sind aber zu verbinden, damit wir die Tugend von dem Laster zu unterscheiden wissen. Schläft die Wachsamkeit, so vergeht der Same guter Gedanken, und die Tugend des Herzens wird durch fleischliche Lust getödtet. Der Mangel an Wachsamkeit lässt gleichsam eine Thür offen, durch welche unser Feind, der uns nachstellt, in's Herz hineindringen kann. Nur durch Wachsamkeit verhüten wir, dass das, was gut scheint, nicht aus einer schlechten Quelle hervorgehe (*Mor.* I. cp. 35.). Das Gebet hilft, wenn es aus reinem Herzen kommt, daher müssen wir vor dem Beten alle unreinen, irdischen Gedanken ablegen. Das Gebet erlangt nichts, wenn man das Unrecht nicht unterlässt, aber was wir bitten, wird uns gegeben, wenn wir thun, was Gott will. Ohne ein frommes Leben hilft also kein Gebet; die Erhabenheit der Liebe ist die Kraft des

Gebetes, denn die Liebe zum Nächsten macht das Gebet erhört. Ist das Gebet mit guten Werken verbunden, so kommt es nicht auf die Worte an, sondern nur auf das Herz. Um Irdisches dürfen wir bitten, für die Feinde sollen wir bitten: derjenige betet im Namen Jesu, der um das bittet, was zu seinem wahren Heile gehört. Irdische Dinge und unsere Sünden hindern oft am rechten Gebete.

Wer diese Welt vollkommen verachtet und Alles verlässt, und sich selbst Gott zum Opfer giebt, der weiss vollkommen seine Werk- und Gedankensünden, seine Begehungs- und Unterlassungssünden zu bereuen (*Ezech.* l. II. hom. 9.). Diese Vollkommenheit entsteht aus der Geduld. Die Geduld vergilt das Uebel nicht, auch wenn sie es kann, sie erträgt die Schwachheit des Nächsten, sie wächst aus der Liebe zum Ewigen, sie ist nothwendig sowohl bei den Uebeln dieses Lebens, als für das Bestehen der Eintracht in der menschlichen Gesellschaft. Ohne Geduld kommt Niemand zum ewigen Ruhme, ohne sie gehen die mit Liebe verbundenen guten Werke zu Grunde, sie liebt den, welchen sie trägt, sie ist die Bewahrerin aller Tugenden, ein Schild der Heiligen gegen die Feinde: sie ist mit Güte verbunden, leuchtet nicht im Glücke, sondern im Unglück, ist der schönste Sieg des Menschen über sich selbst, wird durch die Liebe erhalten, findet erst im Himmel ihren rechten Lohn, ist die Geburtsstätte der Vollkommenheit. — Die Vollkommenheit des Menschen auf Erden ist nicht ohne Schuld, denn an jedem Menschen bleibt noch immer etwas zu bessern. Doch giebt es verschiedene Stufen zu derselben, auf denen der Mensch immer höher und höher emporsteigt. Wer sie besteigen will, der muss die Tugend der *perseverantia* besitzen, diese *virtus boni operis*, welche der Heuchler nicht kennt. Um zu bewahren, was wir sind, müssen wir stets bedenken, was wir gewesen sind.

Jede Tugend hat ihre Grade, zuerst ist sie schwach und schwankend, dann wird sie kräftiger (*Mor.* XXII. cp. 20.). Der Mensch schreitet fort in der Tugend wie ein Baum; zuerst keimt der Same, dann schlägt er Wurzel und breitet sich zuletzt in den Zweigen aus. *Seminatur in intelligentia, oritur in operatione, atque ad ultimum convalescit usque ad profectus magni latitudinem.* Der Stolz vernichtet das

Wachsthum in allen Graden. Wenn der Baum der Tugend in dem Samen liegt, so ist zu fürchten, dass er in der Erkenntniss verfaule, wenn er einen Stamm hat, so ist zu fürchten, dass ihn nicht die Selbsterhebung vertrockne, und wenn er sich hoch erhebt, dass nicht der Wind des Lobes ihn entwurzele. Je höher der Baum wächst, um so mehr empfindet er die Gewalt des Windes, und je mehr Jemand in guten Werken wächst, um so mehr wird er durch den Hauch des guten Rufes gefährdet (*Mor.* XXII. cp. 7.). Um so mehr wachsen die Tugenden allmälig, je mehr wir von uns selber abfallen. Dieses Wachsthum bezeichnet *Dan.* 10, 9., welche Stelle Gregor so erklärt: Auf der Erde liegend hören wir das Wort Gottes, wenn wir, in Sünden durch irdische Befleckungen lebend, die geistlichen Gebote durch die Stimme der Heiligen erkennen. Zu diesen Vorschriften werden wir gleichsam auf die Kniee und Hände aufgerichtet, wenn wir von der Ansteckung des Irdischen zurückweichend schon über das Niedrigste unsern Geist erheben. Zuletzt werden wir durch das Wort des Herrn aufrecht, aber zitternd hingestellt, wenn wir völlig über die irdischen Begierden erhoben das Wort Gottes um so mehr fürchten, je vollständiger wir es erkennen. Auf der Erde liegt gleichsam, wer durch die Begierde nach dem Irdischen sich nicht zum Himmlischen erhebt. Erhoben auf Knien und Händen liegt, wer schon einige Befleckungen verlässt, aber noch andern irdischen Werken nicht widerspricht. Der aber stehet bei dem Worte Gottes schon aufrecht, welcher vollkommen seinen Geist auf die höheren Dinge richtet und nicht mehr von unreinen Lüsten berührt wird (*Mor.* XXII. cp. 20.). Sowohl in der Erkenntniss des Mittlers, als in der Kunde des göttlichen Wortes und in dem Glauben selber, den wir aus ihm empfangen, gelangen wir stufenweise zum höheren Wachsthum. Niemand wird auf einmal vollkommen, sondern im guten Wandel fängt Jeder von dem Geringsten an und gelangt zu Grossem. Kein Wunder, dass von einer Tugend zur andern Stufen sind, wenn jede Tugend für sich selber stufenweise wächst, bis sie durch Wachsthum der Verdienste bis zum Höchsten gelangt. Anders ist der Anfang der Tugend, ihr Fortschritt und ihre Vollkommenheit. Die Elemente jeder Tugend sind Glaube und Weisheit, letztere, die Lehrerin der guten Werke, wächst allmälig. Zuerst geht sie den ersehnten rechten Weg,

dann lässt sie auch durch schlechte Handlungen sich nicht beunruhigen, weiter löschet sie die Lust des Fleisches aus und gelangt zuletzt zur Contemplation (*Mor.* XXII. cp. 20.). Die Stufen der Tugend beschreibt der Herr unter dem Bilde der Ernte *Marc.* 4, 26 ff. Der Mensch wirft den Samen in die Erde, wenn er den guten Willen gleichsam in sein Herz ausstreut. Nachdem er den Samen hineingeworfen hat, schläft er, weil er in der Hoffnung des guten Werkes ruht. In der Nacht aber wächst der Same und des Tages, weil er in Glück und Unglück fortschreitet. Der Same keimt und wächst, ohne dass der Mensch es weiss, weil die einmal empfangene Tugend fortschreitet, während der Mensch noch nicht das Wachsthum zu messen vermag. Von selbst bringt die Erde Frucht, weil durch die zuvorkommende Gnade Gottes gestärkt der Geist des Menschen freiwillig sich zur Frucht des guten Werkes erhebt. Aber die Erde bringt zuerst Gras, dann Aehren, dann volle Frucht in den Aehren hervor. Gras hervorbringen heisst noch die Zartheit des guten Anfangs haben, zur Aehre wird das Gras, wenn die Tugend zum Fortschritt des guten Werkes sich ausdehnt. Volle Frucht entsteht in der Aehre, wenn die Tugend so sehr wächst, dass das Werk kräftig und vollkommen ist. Sobald die Erde Frucht gebracht hat, schicket er die Sichel hin, denn die Zeit der Ernte ist da. Der allmächtige Gott schickt die Sichel nach gebrachter Frucht und schneidet das reife Korn ab, wenn er den Tod als den Schnitter sendet und unser Leben gleichsam abschneidet, um sein Korn in die himmlischen Scheunen zu führen. Wenn wir also gute Vorsätze fassen, streuen wir den Samen in die Erde, wenn wir anfangen recht zu handeln, sind wir wie Kraut, wenn wir zum Fortschritt des guten Werkes wachsen, wie Aehren, und wenn wir vollkommen sind, wie volle Frucht (*Exech.* l. II. hom. 3.). Daher unterscheidet Gregor die Anfänger von den Vollkommenen, jene thun das Gute, weil es geboten ist, diese aber aus Liebe zu Gott.

Unsere Tugenden bleiben immer unvollkommen. Wenn Gott nicht barmherzig richtet, so kann Niemand vor ihm bestehen. Auch das, was wir gerecht zu leben scheinen, ist eine Schuld, auch die, welche durch Reinheit und Heiligkeit glänzen, haben vor Gott Flecken (*Mor.* VIII. cp. 16.). Hier auf Erden ist ein beständiger Kampf zwischen den Tugenden und Lastern.

Die böse Lust streitet wider die Keuschheit, der Zorn mit der Seelenruhe, der Hass tödtet die Liebe u. s. w. Oft verbirgt sich das Laster unter dem Scheine der Tugend; ungemässigter Zorn nimmt den Schein der Gerechtigkeit an, Verschwendung zeigt sich als Wohlwollen u. s. w. (*Exech.* l. I. hom. 12.). Hier wird die Tugend durch Versuchungen erschüttert, aber auch gestärkt (*Mor.* II. cp. 49.)[1]).

Daher ist die Demuth eine Haupttugend. Nur was aus ihr hervorgeht, und mit ihr verbunden ist, verdient den Namen der Tugend. Gefallen am Lobe, Streben nach Lohn, Freude über die Werke macht jede Tugend verloren (*Mor.* **XXVII.** cp. 46.). Die Demuth ist das sichere Kennzeichen des christlichen Glaubens. Alles, was wir thun und sehen, ermuntert uns zur Demuth, welche die Bewahrerin der Tugend, eine Medicin wider die Sünde, die vorzüglichste Tugend von Gregor genannt wird, welche vor Allem vor den Augen des Richters glänzt. Sie ist die Mutter und Amme aller Tugend, die Lehrerin des Rechten, das Eigenthum der Erwählten. Wer ohne Demuth Tugenden sammelt, trägt nur Staub in den Wind. Die Demuth ist das Siegel der Tugend, die Wurzel des guten Werkes, die wahre Weisheit des Menschen; sie erhebt den Menschen von seinem Falle, entsteht aus der Versuchung und aus dem Hinblick auf das Gericht und die Heiligkeit Gottes und wird genährt durch Selbstbetrachtung. Sie giebt allein die Hoffnung des Erfolges und das Wachsthum im guten Werke bei Gott, sie ist das Zeichen der Erwählung. Sie besteht darin, dass man das Gute Gott allein zuschreibt und sich selbst nur das Böse. Freilich in gewisser Beziehung dürfen die Gerechten das, was sie thun, gut nennen, denn wie es eine schwere Schuld ist, wenn

---

1) *Turbata in tentatione conscientia ad utilitatem propriae cognitionis raptim et in momento temporis obruuntur genitae in corde virtutes. — Virtutes nostrae tentationis tempore etsi in momento turbatae ab status sui incolumitate deficiunt, per intentionis tamen perseverantiam integrae in mentis radice subsistunt. — In corde nonnunquam per flagella turbatur caritas, per formidenem concutitur spes, per quaestiones pulsatur fides. — Sed etsi intra conscientiam spem, fidem caritatemque paene occumbere perturbatio ipsa renuntiat, has tamen ante Dei oculos vivas perseverantia rectae intentionis servat. Mor.* II. cp. 49.

der Mensch sich anmaasst, was er nicht ist, so ist es keine Schuld, wenn er in demüthigem Geiste dasjenige gut nennt, was er ist. Die Gerechten kennen also wohl ihre guten Werke, aber sie maassen sich selbst darin nichts an (*Mor.* XVI. cp. 32.) und schreiben sie nicht ihrem eignen Verdienste, sondern der in ihnen wirkenden Gnade Gottes zu. Demuth ist es, seine Schuld zu bekennen und auf das zu achten, was man ist, nicht aber auf das, was man hat. Demuth ist es, das active Leben zu ergreifen, wenn die Kräfte zum contemplativen Leben nicht zureichen, die Sünde frei zu bekennen und das Gute nur, wenn die Nothwendigkeit es erheischt. Doch muss man sich aus allen Kräften vor falscher Demuth hüten. Einige denken scheinbar demüthig von sich, wenn sie, von den Menschen geehrt, nichts als Staub und Asche zu sein bekennen, aber doch wollen sie nicht vor den Menschen verachtet erscheinen. Andere suchen für gering von den Menschen gehalten zu werden, und verachten, was sie sind, indem sie sich vor Anderen herabwürdigen, aber im Herzen blähen sie sich auf und rechnen sich die gezeigte Demuth als Verdienst zu; um so stolzer sind sie im Herzen, je mehr sie dem Scheine nach den Stolz zurückweisen. Das ist aber eben so wenig Demuth, als die, welche durch Erniedrigung vor Menschen äussere Ehre sucht (*Mor.* XXVII. cp. 46.). Das ist immer zu bedenken, dass Gott die Würde nicht verdammt, die Jemand in der Welt hat, sondern nur den Stolz über dieselbe. Dagegen ist es Heuchelei, zu scheinen was man nicht ist. Die Demuth soll sich in Worten und Werken zeigen, sie soll erweckt werden durch die Betrachtung des demüthigen Gottes. Der Demüthige allein hat den Zugang zu Gott, verstehet die Geheimnisse der Schrift, verehret, was er nicht versteht und hat einen erhabenen Lohn. Die Tugend selbst tödtet den Menschen noch mehr, als wenn sie gar nicht da wäre, sobald der Mensch dadurch zu Selbstvertrauen und zum Stolze aufgerichtet wird, denn die Selbstgerechtigkeit, das Selbstvertrauen, die Hoffnung auf sich selbst ist der wahre Tod des Menschen (*Mor.* VII. cp. 22.). Darum ist bei Allem, was wir thun, der Stolz zu fürchten, der die Liebe tödtet, der mit fleischlichen Sünden bestraft wird, der keine Entschuldigung hat, wenn er auch verborgen im Herzen bleibt, und noch weniger, wenn er sich in Worten ausdrückt, der ein Zeichen der Herr-

schaft des Teufels in uns ist und alle gute Handlungen zu nichte macht.

Bei jeder Tugend ist das Herz, die Gesinnung die Hauptsache, daher ein jedes *opus operatum* zu verwerfen. So grossen Werth auch das Allmosen hat, so bekommt es doch nur seinen Werth durch die Gesinnung des Gebers, wenn das Herz rein, wenn das Allmosen ein Zeichen der Reue ist. Denn seine Sache giebt an Gott, aber sich selbst an die Sünde, wer Allmosen giebt und nicht von der Sünde lässt. Auch die Enthaltsamkeit, obgleich sie von der grössten Wichtigkeit ist, weil der, welcher sich des Erlaubten enthält, nichts Unerlaubtes begeht, ist nichts ohne die entsprechende Gesinnung; denn die Unreinigkeit des Herzens vernichtet alle Tugenden. Die gegenwärtige Welt verachten, das Vergängliche nicht lieben, seinen Geist in Demuth vor Gott und dem Nächsten beugen, gegen Schmähungen Geduld beweisen und keine Schmerzen darüber empfinden, den Armen das Eigene geben, nach fremdem Gute nicht trachten, den Freund in Gott und den Feind um Gottes Willen lieben, über das Leid des Nächsten klagen, über den Tod und das Unglück des Feindes nicht frohlocken: das ist die neue Creatur in Christo, die Paulus 2 *Cor.* 5, 17. beschreibt (*Ezech.* l. I. hom. 10.). Die Dinge dieser Welt verlassen, hilft nichts, wenn wir uns nicht selbst verlassen, d. h. den Zustand verlassen, in welchen wir uns durch die Sünde gebracht haben, und so bleiben, wie wir durch die Gnade erschaffen sind. Wer z. B. stolz war, und nun zu Christo bekehrt demüthig wird, der verlässt sich selbst. Wer habsüchtig nach fremdem Gute trachtete, und nun auch eigenes Gut freudig giebt, der verlässt sich selbst, nehmlich nicht wie er nach seiner Natur, sondern nach seiner Sünde war. Sich selbst verleugnen heisst, sich selbst verlassen. Der aber verleugnet sich selbst, der das Kreuz auf sich nimmt, nehmlich rücksichtlich des Körpers durch Enthaltsamkeit, rücksichtlich der Seele durch Mitleid. Ersteres aber nicht der Menschen wegen, um von ihnen gerühmt zu werden, nicht seiner selbst wegen, um sich dadurch ein Verdienst vor Gott zu erwerben; letzteres in Verbindung mit dem rechten Eifer gegen die Sünde des Nächsten (*Evang.* l. II. hom. 32.). So dringt Gregor überall auf die rechte Gesinnung, und erkennt nur das als gut an, was aus ihr hervorgeht.

Die erste Tugend ist, die Sünde meiden, die zweite, die begangene verbessern. Was Tugend ist, richtet sich oft nach den Umständen und dem fortgeschrittenen Zustande des Menschen (*Mor.* XXVIII. cp. 11.)[1]). Manche Tugenden sind jetzt nöthig geworden, die der gut erschaffene Mensch im Paradiese nicht bedurfte, z. B. Geduld, mühsames Lernen, Geisselung des Körpers, anhaltendes Gebet, Bekenntniss der Sünden u. s. w., gleichwie dem Kranken der bittere Trank gereicht wird, damit er von seiner Krankheit befreit werde und zur Gesundheit zurückkehre, dem Gesunden aber nicht vorgeschrieben wird, was er thun soll, um zu genesen, sondern wovor er sich hüten soll, um nicht krank zu werden (*Mor.* XXXV. cp. 17.).

Gregor unterscheidet zwei Lebensweisen, das active und contemplative Leben, im Bilde durch Lea und Rahel, Martha und Maria bezeichnet. Zum activen Leben gehört es, dem Hungrigen Brod geben, das Wort der Weisheit lehren, den Irrenden bessern, den Stolzen auf den Weg der Demuth rufen, für den Schwachen sorgen, Jedem reichen, was ihm nöthig und dienlich ist, für das anvertraute Amt und Gut sorgen u. s. w. Zum contemplativen Leben gehört es, die Liebe Gottes und des Nächsten in ganzem Gemüthe halten, aber von der äusseren Handlung ruhen, bloss in Sehnsucht nach dem Schöpfer ihm anhängen, so dass man nichts thun mag, sondern sich aller Sorgen entschlagend, im Herzen entbrennt, um das Angesicht des Schöpfers zu schauen, dass man die Last des schwachen Fleisches mit Trauer erträgt und sehnsüchtig strebt, unter den Chören der Engel zu sein, unter den himmlischen Bürgern zu leben und sich des ewigen Anschauens Gottes zu erfreuen. Das active Leben hat mit dem Körper ein Ende, denn im ewigen Leben reichet man nicht

1) *Non res eadem semper est virtus, quia per momenta temporum saepe merita mutantur actionum. Unde fit, ut cum quid bene agimus, plerumque melius ab ejus actione cessemus, et laudabilius ad tempus deserat, quod in suo tempore laudabiliter mens tenebat. Nam si pro nostris bonis minimis, quibus actis proficimus, nec tamen intermissis interimus, majora laborum mala proximis imminent: necessaria nos virtutum augmenta seponimus, ne infirmioribus proximis fidei detrimenta generemus: ne tanto jam, quod agimus, virtus non sit, quanto per occasionem sui in alienis cordibus fundamenta virtutum destruit.* Mor. XXVIII. cp. 11.

Speise und Trank, da Niemanden hungert und dürstet. Das contemplative Leben fängt hier nur an und wird im himmlischen Vaterlande erst vollendet; denn das Feuer der Liebe entbrennt mehr, wenn wir den schauen, welchen wir lieben. Für beide Lebensweisen ist die heilige Schrift Regel und Richtschnur (*Exech.* l. II. hom. 1.). Beide sind im Dekalog verbunden, weil in ihm Liebe zu Gott und dem Nächsten geboten wird. Die Liebe zu Gott nehmlich bezieht sich auf das contemplative, die Liebe zu dem Nächsten auf das active Leben. Für beide aber ist nothwendige Bedingung vollkommner Glaube an die Trinität (*Exech.* l. II. hom. 6.). Das active Leben ist für Jedermann, das contemplative aber nur für Wenige, jenes ist nothwendig, dieses freiwillig, jenes in der Knechtschaft, dieses in der Freiheit, aber beide ein Gnadengeschenk Gottes (*Exech.* l. I. hom. 3.). Daher muss Jeder das ergreifen, wozu seine Kräfte ausreichen. Das active Leben muss vorangehen, erst wenn wir uns in demselben geübt haben, erhalten wir die Freiheit, das contemplative Leben zu erwählen. Erst müssen wir auf dem Felde des Wirkens gearbeitet haben, müssen wissen, dass wir dem Nächsten kein Uebel mehr thun, die Leiden geduldig ertragen, uns nicht über irdische Dinge freuen oder trauern, ehe wir uns dem beschaulichen Leben ergeben dürfen. Ohne das contemplative Leben kann man wohl in's Himmelreich eingehen, aber ohne das active Leben Niemand. Daher darf auch im contemplativen Leben das active nicht vernachlässigt werden. Jedes soll wechselsweise zum andern führen. Gross sind die Verdienste des activen Lebens, aber noch grösser die des contemplativen, denn dieses trennt uns ganz von allen Handlungen der Welt (*Mor.* VI. cp. 37. *Exech.* l. I. hom. 3.). Das contemplative Leben vergnüget den Geist, wenn er sich zum himmlischen Lichte erhebt, auf geistliche Dinge das Gemüth richtet, Alles zu überschreiten strebt, was körperlich gesehen wird. Es dämpft die Lust des Fleisches, es hat eine grosse Annehmlichkeit, welche die Seele über sich selbst zieht, das Himmlische eröffnet, das Verachtungswerthe des Irdischen zeigt, das Geistliche den Augen der Seele offenbart, es gewährt ein wenn auch auf dieser Erde unvollkommenes Abbild der Ruhe im ewigen Leben (*Exech.* l. II. hom. 1.). Seine Früchte sind bezeichnet *Ps.* 144, 7. 96, 11 u. 12. Aber hier auf Erden bleibt das

contemplative Leben immer unvollkommen, und darf daher nie von dem activen getrennt sein [1]).

Funfzehntes Capitel.

Kurzer Inbegriff der Lehre Gregors.

Nach beendeter Darstellung der Lehre und der Ansichten Gregors scheint es der leichteren Uebersicht wegen zweckmässig, in kurzen Worten, mit Uebergehung des Unwesentlichen die Hauptpunkte und Resultate vorgehender Untersuchung übersichtlich zusammenzufassen.

1) Die heilige Schrift ist die einzige Erkenntnissquelle und Norm der christlichen Lehre. Das Alte (Gesetz) und das Neue Testament (Evangelium) ist eins dem Inhalte nach, letzteres in ersterem verborgen, dieses die Prophetie, jenes die Erfüllung. Aber das Neue Testament ist vortrefflicher in der Lehre wie in den Geboten wegen der fortgeschrittenen Offenbarung Gottes, in den Beweggründen zum Halten der Gebote, in der Kraft zur Erfüllung des Gesetzes und in dem Verständnisse. Nach dem buchstäblichen Verständniss ist das Alte Testament aufgehoben, nach dem geistlichen hat es bleibende Gültigkeit.

2) Die heilige Schrift ist wörtlich inspirirt, übertrifft deshalb an Inhalt und Form alle Weisheit und Wissenschaft, sie giebt den heiligen Geist und erneuert den Menschen, sie

---

1) *Quia diu mens stare in contemplatione non valet, sed omne quod de aeternitate per speculum et in aenigmate conspicit, quasi furtim hoc et per transitum videt; ipsa sua infirmitate ab immensitate celsitudinis animus repulsus in semetipso relabitur. Et necesse est, ut ad activam redeat, seque ipsum continue in usu bonae operationis exerceat, ut cum mens surgere ad contemplanda coelestia non valet, quaeque potest bona agere non recuset. Sicque fit, ut ipsis suis bonis actibus adjuta ad superiora rursus in contemplationem surgat, et amoris pastum de pabulo contemplatae virtutis accipiat.* Ezech. l. I. hom. 5.

reicht für alle Bedürfnisse aus und ist auf alle Zustände, Anfänger und Vollkommene, berechnet.

3) Die heilige Schrift ist dunkel und kann nicht ganz von uns verstanden werden, theils wegen der Tiefe der Gedanken, theils wegen ihres mehrfachen Sinnes, buchstäblichen und geistlichen, welcher nur durch den ersteren und nicht ohne Schwierigkeit zu finden. Die Dunkelheit der Schrift ist aber von grossem Nutzen. Es ist allgemeine Pflicht, die Schrift zu lesen, doch allein, wenn es in der Absicht geschieht, durch sie im christlichen Leben gefördert zu werden, bringt sie Nutzen, und um so mehr, je tiefer wir in sie eindringen.

4) Gott, obwohl durch die Vernunft, ist nur aus seinen Werken zu erkennen, doch lässt sich sein Dasein erweisen. Unsere Gotteserkenntniss, wenn auch nicht durchaus falsch, ist dem Wesen Gottes nicht entsprechend, theils weil Gott sich uns auf Erden nur unvollständig mittheilt, theils wegen unserer Sünde, theils endlich wegen unserer Beschaffenheit als Creatur, so dass wir ihn auch in der Ewigkeit nicht vollkommen erkennen werden. Nur das demüthige Herz, welches Gott liebt, kann ihn erkennen.

5) Gott ist das absolute Sein, unveränderlich, einfach, allwirksam, allgegenwärtig ohne Raum, ewig ohne Zeit. Er ist rein geistig und als solcher allmächtig, allwissend, allweise, gerecht und heilig, die Liebe, der Schöpfer der Welt und die Vorsehung, der dreieinige Gott, den man glauben muss, aber nicht erkennen kann.

6) Die Engel sind beschränkte, körperlose Geister, durch Ort und Raum gebunden, durch ihr Wissen allgegenwärtig, veränderliche, unsterbliche Wesen, zuerst erschaffen, im ätherischen Himmel wohnend. Sie sind in neun Ordnungen mit verschiedenem Range und verschiedenen Geschäften getheilt. Ihre Geschäfte, so weit sie uns bekannt, bestehen in dem Lobe Gottes, in der Ausführung seiner Befehle, in einer Thätigkeit für die Erlösung und das Gericht und im Schutze der Frommen.

7) Die guten Engel, die durch freie Selbstbestimmung in dem anerschaffenen Zustande blieben, können nicht mehr fallen, geniessen die höchste Seligkeit und beherrschen zu unserem Nutzen die gefallenen Engel.

8) Die Hälfte der Engel ist unter Anführung des Teu-

fels aus Hochmuth gefallen und der Verdammniss ohne Hoffnung auf Verzeihung übergeben. Die durch den Fall im Geisterreich entstandene Lücke wird durch die Erlösung des Menschengeschlechtes ausgefüllt, indem eben so viele erlösete Menschen, als Engel abgefallen sind, in das Reich der Engel übergehen.

9) Der Teufel, der Oberste der bösen Engel, war vor dem Fall der vornehmste Engel. Durch seinen Hochmuth, indem er nicht von Gott abhängig sein wollte, verlor er seine Würde und seine Seligkeit, aber nicht die Grösse seiner Natur. Er ist der Urheber aller Sünde sowohl unter den Engeln als unter den Menschen, die er im Paradiese verführte. Die Lüge ist sein Wesen, er ist der Mörder von Anfang, der Grund aller Versuchung, der an dem Bösen seine Lust hat.

10) Seine Macht hat der Teufel nur mit Gottes Erlaubniss. Vor der Erlösung hatte er ein Recht über alle Menschen und darum Macht über sie, die Gott aus gerechten Gründen zuliess. Durch die Erlösung hat er sein Recht verloren, kann nicht mehr von dem Herzen der Erlöseten Besitz nehmen, sondern nur äusserlich gegen sie wüthen.

11) Am Ende der Welt bekommt er als Antichrist, welcher gleichsam der menschgewordene Teufel ist, alle seine Macht wieder, verbindet mit dem grössten Stolze und der grössten Macht den Schein der Tugend und Wunderzeichen, wird die Verworfenen beherrschen, die Erwählten bekämpfen, aber zuletzt von dem wiederkommenden Christus völlig besiegt werden. Dann folgt die letzte Strafe des in noch grössere Verderbtheit gefallenen Teufels, er verliert den Menschen und wird auf ewig mit seinem Leibe machtlos in die Hölle gestossen.

12) Der Mensch besteht aus einer vernünftigen, unsterblichen Seele und einem irdischen Leibe als Organ der Seele. Das anerschaffene Ebenbild Gottes bestand in der Disposition des Körpers zur Unsterblichkeit, in der Unabhängigkeit von den Einflüssen der Zeit und in der Freiheit von allen Uebeln und Krankheiten, in einer reinen Erkenntniss Gottes nicht nur *potentia*, sondern auch *realiter*, in seliger Ruhe, in Unschuld und dem ungetrübten Besitze des *liberum arbitrium*.

13) Obgleich mit angeborner Schwachheit des Fleisches erschaffen, standen doch die höheren und niederen Kräfte bei dem Menschen in dem rechten Verhältnisse. Eine Prüfung des im

Paradiese lebenden Menschen war nothwendig, sie geschah daran, dass er sich eines Guten enthalten sollte, um in der Vollkommenheit zu wachsen.

14) Von dem Sündenfalle rührt alle Sünde her. Zu demselben bewegte aus Neid und Stolz, in Arglist und Täuschung versuchend, der Teufel den Menschen, welcher freiwillig aus Stolz seine Zustimmung gab, und in Folge dessen aus seinem anerschaffenen Zustande fiel, die Seligkeit der Seele und die Unsterblichkeit des nun herrschenden Körpers verlor, mit sich selbst in Zwiespalt gerieth, aus dem Paradiese verjagt wurde und das ganze Menschengeschlecht in Sünde und Verderben stürzte.

15) Die Sünde, mannigfach dem Grade und der Schwere nach verschieden, ist in ihrem Wesen ohne Grund und Substanz, wird von dem Teufel, der einbläset, und dem freien Willen des Menschen, der einstimmt, zusammengewirkt. Die Ursache der Einstimmung des Willens ist fleischliche Lust und Stolz, die Mutter der stets verbundenen in den verschiedensten Sünden wirkenden sieben Hauptlaster.

16) Jede Sünde, aus der *suggestio* durch den Teufel, *delectatio* durch das Fleisch, und *consensus* durch den Geist entstanden, findet eine der Schuld entsprechende Strafe, theils in den Uebeln, theils in der Erde selbst, theils in der Blindheit des Geistes, auf Erden und in der Ewigkeit. Die Strafe ist nicht nur Mittel zur Besserung, sondern auch nothwendige Reaction der sittlichen Weltordnung.

17) Jede actuelle Sünde ist nur eine Aeusserung der Erbsünde, d. h. des sündhaften Zustandes, in welchem sich die Menschheit von der Geburt an und durch sie, als Strafe der Sünde Adams, seit und durch den Sündenfall befindet. Die Erbsünde geht hervor aus unserer inneren und äusseren Zusammengehörigkeit mit Adam, eine Strafe seiner Sünde, die uns zugerechnet werden kann, und die Ursache unserer Sünde. Sie besteht in dem Verluste der Freiheit, so dass man jetzt nicht ohne Sünde sein kann, sie ist die Ursache unserer ewigen Verdammniss; von ihrer Schuld, aber nicht von ihr selbst, befreit uns die Taufe, daher die ungetauften Kinder der Erbsünde wegen ewig verdammt sind.

18) Die Erbsünde ist allgemein, weil sie durch Er-

zeugung fortgepflanzt wird, theils weil Niemand anderes an seine Nachkommen übertragen kann, als er selbst ist und hat, theils weil der Act der Erzeugung selbst ein unreiner ist, daher Christus allein wegen seiner übernatürlichen Geburt frei von ihr sein konnte.

19) **Allgemeine Folgen der Erbsünde** sind für den Körper der Tod, das Hinabsteigen in den Hades, dem bis zu Christi Ankunft auch die Heiligen unterworfen waren, die Veränderlichkeit, der Kampf und die Herrschaft des Fleisches über den Geist und alle körperlichen Uebel. Die Folgen für die Seele sind völlige Blindheit in göttlichen Dingen, Unkenntniss über das Sündenelend, Verlust der Seligkeit, die wechselnden Gefühlsstimmungen, zahllose Seelenleiden, fortwährende Unbeständigkeit und Unruhe, durch die Sünde Adams haben wir die Unschuld des Herzens und die Gerechtigkeit verloren, sind ohne die rechte Kraft zum Guten, und können nicht durch uns selbst von der Sünde frei werden.

20) Dennoch, wenn auch der Zustand der angebornen Unschuld verloren ist, ist **die Freiheit**, als Vermögen das Gute oder Böse zu wollen, nicht gänzlich verloren, sondern nur **geschwächt**; wenn auch ohne Gnade der Mensch das Gute nicht zu thun vermag, so steht es doch in seiner Macht, die Gnade anzunehmen oder zu verwerfen, und es ist seine eigene Schuld, wenn er durch Hülfe der Gnade sich nicht bessert.

21) Gottes *gratia mere gratuita*, die in der Menschwerdung Christi am höchsten hervortritt, wirkt auf geheimnissvolle, wunderbare, unbegreifliche Weise in dem Sünder die Erleuchtung und Bekehrung.

22) Die *gratia praeveniens*, deren Nothwendigkeit gegen Pelagius erwiesen wird, macht den Anfang der Bekehrung, macht den Willen erst gut, ist *operans* und *mere gratuita*. Doch kann sie nichts an dem Menschen wirken, wenn nicht der freie Wille des Menschen durch Selbstbestimmung sich ihrer Wirksamkeit hingiebt.

23) Der durch die mit freier Entscheidung angenommene *gratia praeveniens* gut gemachte Wille muss aber durch die *gratia subsequens* beständig gut erhalten werden und die Kraft erlangen, das gewollte Gute zu erfüllen, denn jedes Gute ist zugleich ein Werk des Menschen und der göttlichen Gnade.

Speise und Trank, da Niemanden hungert und dürstet. Das contemplative Leben fängt hier nur an und wird im himmlischen Vaterlande erst vollendet; denn das Feuer der Liebe entbrennt mehr, wenn wir den schauen, welchen wir lieben. Für beide Lebensweisen ist die heilige Schrift Regel und Richtschnur (*Ezech.* l. II. hom. 1.). Beide sind im Dekalog verbunden, weil in ihm Liebe zu Gott und dem Nächsten geboten wird. Die Liebe zu Gott nehmlich bezieht sich auf das contemplative, die Liebe zu dem Nächsten auf das active Leben. Für beide aber ist nothwendige Bedingung vollkommner Glaube an die Trinität (*Ezech.* l. II. hom. 6.). Das active Leben ist für Jedermann, das contemplative aber nur für Wenige, jenes ist nothwendig, dieses freiwillig, jenes in der Knechtschaft, dieses in der Freiheit, aber beide ein Gnadengeschenk Gottes (*Ezech.* l. I. hom. 3.). Daher muss Jeder das ergreifen, wozu seine Kräfte ausreichen. Das active Leben muss vorangehen, erst wenn wir uns in demselben geübt haben, erhalten wir die Freiheit, das contemplative Leben zu erwählen. Erst müssen wir auf dem Felde des Wirkens gearbeitet haben, müssen wissen, dass wir dem Nächsten kein Uebel mehr thun, die Leiden geduldig ertragen, uns nicht über irdische Dinge freuen oder trauern, ehe wir uns dem beschaulichen Leben ergeben dürfen. Ohne das contemplative Leben kann man wohl in's Himmelreich eingehen, aber ohne das active Leben Niemand. Daher darf auch im contemplativen Leben das active nicht vernachlässigt werden. Jedes soll wechselsweise zum andern führen. Gross sind die Verdienste des activen Lebens, aber noch grösser die des contemplativen, denn dieses trennt uns ganz von allen Handlungen der Welt (*Mor.* VI. cp. 37. *Ezech.* l. I. hom. 3.). Das contemplative Leben vergnüget den Geist, wenn er sich zum himmlischen Lichte erhebt, auf geistliche Dinge das Gemüth richtet, Alles zu überschreiten strebt, was körperlich gesehen wird. Es dämpft die Lust des Fleisches, es hat eine grosse Annehmlichkeit, welche die Seele über sich selbst zieht, das Himmlische eröffnet, das Verachtungswerthe des Irdischen zeigt, das Geistliche den Augen der Seele offenbart, es gewährt ein wenn auch auf dieser Erde unvollkommenes Abbild der Ruhe im ewigen Leben (*Ezech.* l. II. hom. 1.). Seine Früchte sind bezeichnet *Ps.* 144, 7. 96, 11 u. 12. Aber hier auf Erden bleibt das

contemplative Leben immer unvollkommen, und darf daher nie von dem activen getrennt sein [1]).

Funfzehntes Capitel.

Kurzer Inbegriff der Lehre Gregors.

Nach beendeter Darstellung der Lehre und der Ansichten Gregors scheint es der leichteren Uebersicht wegen zweckmässig, in kurzen Worten, mit Uebergehung des Unwesentlichen die Hauptpunkte und Resultate vorgehender Untersuchung übersichtlich zusammenzufassen.

1) Die heilige Schrift ist die einzige Erkenntnissquelle und Norm der christlichen Lehre. Das Alte (Gesetz) und das Neue Testament (Evangelium) ist eins dem Inhalte nach, letzteres in ersterem verborgen, dieses die Prophetie, jenes die Erfüllung. Aber das Neue Testament ist vortrefflicher in der Lehre wie in den Geboten wegen der fortgeschrittenen Offenbarung Gottes, in den Beweggründen zum Halten der Gebote, in der Kraft zur Erfüllung des Gesetzes und in dem Verständnisse. Nach dem buchstäblichen Verständniss ist das Alte Testament aufgehoben, nach dem geistlichen hat es bleibende Gültigkeit.

2) Die heilige Schrift ist wörtlich inspirirt, übertrifft deshalb an Inhalt und Form alle Weisheit und Wissenschaft, sie giebt den heiligen Geist und erneuert den Menschen, sie

1) *Quia diu mens stare in contemplatione non valet, sed omne, quod de aeternitate per speculum et in aenigmate conspicit, quasi furtim hoc et per transitum videt; ipsa sua infirmitate ab immensitate celsitudinis animus repulsus in semetipso relabitur. Et necesse est, ut ad activam redeat, seque ipsum continue in usu bonae operationis exerceat, ut cum mens surgere ad contemplanda coelestia non valet, quaeque potest bona agere non recuset. Sicque fit, ut ipsis suis bonis actibus adjuta ad superiora rursus in contemplationem surgat, et amoris pastum de pabulo contemplatae virtutis accipiat.* Ezech. l. I. hom. 5.

reicht für alle Bedürfnisse aus und ist auf alle Zustände, Anfänger und Vollkommene, berechnet.

3) Die heilige Schrift ist dunkel und kann nicht ganz von uns verstanden werden, theils wegen der Tiefe der Gedanken, theils wegen ihres mehrfachen Sinnes, buchstäblichen und geistlichen, welcher nur durch den ersteren und nicht ohne Schwierigkeit zu finden. Die Dunkelheit der Schrift ist aber von grossem Nutzen. Es ist allgemeine Pflicht, die Schrift zu lesen, doch allein, wenn es in der Absicht geschieht, durch sie im christlichen Leben gefördert zu werden, bringt sie Nutzen, und um so mehr, je tiefer wir in sie eindringen.

4) Gott, obwohl durch die Vernunft, ist nur aus seinen Werken zu erkennen, doch lässt sich sein Dasein erweisen. Unsere Gotteserkenntniss, wenn auch nicht durchaus falsch, ist dem Wesen Gottes nicht entsprechend, theils weil Gott sich uns auf Erden nur unvollständig mittheilt, theils wegen unserer Sünde, theils endlich wegen unserer Beschaffenheit als Creatur, so dass wir ihn auch in der Ewigkeit nicht vollkommen erkennen werden. Nur das demüthige Herz, welches Gott liebt, kann ihn erkennen.

5) Gott ist das absolute Sein, unveränderlich, einfach, allwirksam, allgegenwärtig ohne Raum, ewig ohne Zeit. Er ist rein geistig und als solcher allmächtig, allwissend, allweise, gerecht und heilig, die Liebe, der Schöpfer der Welt und die Vorsehung, der dreieinige Gott, den man glauben muss, aber nicht erkennen kann.

6) Die Engel sind beschränkte, körperlose Geister, durch Ort und Raum gebunden, durch ihr Wissen allgegenwärtig, veränderliche, unsterbliche Wesen, zuerst erschaffen, im ätherischen Himmel wohnend. Sie sind in neun Ordnungen mit verschiedenem Range und verschiedenen Geschäften getheilt. Ihre Geschäfte, so weit sie uns bekannt, bestehen in dem Lobe Gottes, in der Ausführung seiner Befehle, in einer Thätigkeit für die Erlösung und das Gericht und im Schutze der Frommen.

7) Die guten Engel, die durch freie Selbstbestimmung in dem anerschaffenen Zustande blieben, können nicht mehr fallen, geniessen die höchste Seligkeit und beherrschen zu unserem Nutzen die gefallenen Engel.

8) Die Hälfte der Engel ist unter Anführung des Teu-

fels aus Hochmuth gefallen und der Verdammniss ohne Hoffnung auf Verzeihung übergeben. Die durch den Fall im Geisterreich entstandene Lücke wird durch die Erlösung des Menschengeschlechtes ausgefüllt, indem eben so viele erlösete Menschen, als Engel abgefallen sind, in das Reich der Engel übergehen.

9) Der Teufel, der Oberste der bösen Engel, war vor dem Fall der vornehmste Engel. Durch seinen Hochmuth, indem er nicht von Gott abhängig sein wollte, verlor er seine Würde und seine Seligkeit, aber nicht die Grösse seiner Natur. Er ist der Urheber aller Sünde sowohl unter den Engeln als unter den Menschen, die er im Paradiese verführte. Die Lüge ist sein Wesen, er ist der Mörder von Anfang, der Grund aller Versuchung, der an dem Bösen seine Lust hat.

10) Seine Macht hat der Teufel nur mit Gottes Erlaubniss. Vor der Erlösung hatte er ein Recht über alle Menschen und darum Macht über sie, die Gott aus gerechten Gründen zuliess. Durch die Erlösung hat er sein Recht verloren, kann nicht mehr von dem Herzen der Erlöseten Besitz nehmen, sondern nur äusserlich gegen sie wüthen.

11) Am Ende der Welt bekommt er als Antichrist, welcher gleichsam der menschgewordene Teufel ist, alle seine Macht wieder, verbindet mit dem grössten Stolze und der grössten Macht den Schein der Tugend und Wunderzeichen, wird die Verworfenen beherrschen, die Erwählten bekämpfen, aber zuletzt von dem wiederkommenden Christus völlig besiegt werden. Dann folgt die letzte Strafe des in noch grössere Verderbtheit gefallenen Teufels, er verliert den Menschen und wird auf ewig mit seinem Leibe machtlos in die Hölle gestossen.

12) Der Mensch besteht aus einer vernünftigen, unsterblichen Seele und einem irdischen Leibe als Organ der Seele. Das anerschaffene Ebenbild Gottes bestand in der Disposition des Körpers zur Unsterblichkeit, in der Unabhängigkeit von den Einflüssen der Zeit und in der Freiheit von allen Uebeln und Krankheiten, in einer reinen Erkenntniss Gottes nicht nur *potentia*, sondern auch *realiter*, in seliger Ruhe, in Unschuld und dem ungetrübten Besitze des *liberum arbitrium*.

13) Obgleich mit angeborner Schwachheit des Fleisches erschaffen, standen doch die höheren und niederen Kräfte bei dem Menschen in dem rechten Verhältnisse. Eine Prüfung des im

Paradiese lebenden Menschen war nothwendig, sie geschah daran, dass er sich eines Guten enthalten sollte, um in der Vollkommenheit zu wachsen.

14) Von dem Sündenfalle rührt alle Sünde her. Zu demselben bewegte aus Neid und Stolz, in Arglist und Täuschung versuchend, der Teufel den Menschen, welcher freiwillig aus Stolz seine Zustimmung gab, und in Folge dessen aus seinem anerschaffenen Zustande fiel, die Seligkeit der Seele und die Unsterblichkeit des nun herrschenden Körpers verlor, mit sich selbst in Zwiespalt gerieth, aus dem Paradiese verjagt wurde und das ganze Menschengeschlecht in Sünde und Verderben stürzte.

15) Die Sünde, mannigfach dem Grade und der Schwere nach verschieden, ist in ihrem Wesen ohne Grund und Substanz, wird von dem Teufel, der einbläset, und dem freien Willen des Menschen, der einstimmt, zusammengewirkt. Die Ursache der Einstimmung des Willens ist fleischliche Lust und Stolz, die Mutter der stets verbundenen in den verschiedensten Sünden wirkenden sieben Hauptlaster.

16) Jede Sünde, aus der *suggestio* durch den Teufel, *delectatio* durch das Fleisch, und *consensus* durch den Geist entstanden, findet eine der Schuld entsprechende Strafe, theils in den Uebeln, theils in der Erde selbst, theils in der Blindheit des Geistes, auf Erden und in der Ewigkeit. Die Strafe ist nicht nur Mittel zur Besserung, sondern auch nothwendige Reaction der sittlichen Weltordnung.

17) Jede actuelle Sünde ist nur eine Aeusserung der Erbsünde, d. h. des sündhaften Zustandes, in welchem sich die Menschheit von der Geburt an und durch sie, als Strafe der Sünde Adams, seit und durch den Sündenfall befindet. Die Erbsünde geht hervor aus unserer inneren und äusseren Zusammengehörigkeit mit Adam, eine Strafe seiner Sünde, die uns zugerechnet werden kann, und die Ursache unserer Sünde. Sie besteht in dem Verluste der Freiheit, so dass man jetzt nicht ohne Sünde sein kann, sie ist die Ursache unserer ewigen Verdammniss; von ihrer Schuld, aber nicht von ihr selbst, befreit uns die Taufe, daher die ungetauften Kinder der Erbsünde wegen ewig verdammt sind.

18) Die Erbsünde ist allgemein, weil sie durch Er-

zeugung fortgepflanzt wird, theils weil Niemand anderes an seine Nachkommen übertragen kann, als er selbst ist und hat, theils weil der Act der Erzeugung selbst ein unreiner ist, daher Christus allein wegen seiner übernatürlichen Geburt frei von ihr sein konnte.

19) Allgemeine Folgen der Erbsünde sind für den Körper der Tod, das Hinabsteigen in den Hades, dem bis zu Christi Ankunft auch die Heiligen unterworfen waren, die Veränderlichkeit, der Kampf und die Herrschaft des Fleisches über den Geist und alle körperlichen Uebel. Die Folgen für die Seele sind völlige Blindheit in göttlichen Dingen, Unkenntniss über das Sündenelend, Verlust der Seligkeit, die wechselnden Gefühlsstimmungen, zahllose Seelenleiden, fortwährende Unbeständigkeit und Unruhe, durch die Sünde Adams haben wir die Unschuld des Herzens und die Gerechtigkeit verloren, sind ohne die rechte Kraft zum Guten, und können nicht durch uns selbst von der Sünde frei werden.

20) Dennoch, wenn auch der Zustand der angebornen Unschuld verloren ist, ist die Freiheit, als Vermögen das Gute oder Böse zu wollen, nicht gänzlich verloren, sondern nur geschwächt; wenn auch ohne Gnade der Mensch das Gute nicht zu thun vermag, so steht es doch in seiner Macht, die Gnade anzunehmen oder zu verwerfen, und es ist seine eigene Schuld, wenn er durch Hülfe der Gnade sich nicht bessert.

21) Gottes *gratia mere gratuita*, die in der Menschwerdung Christi am höchsten hervortritt, wirkt auf geheimnissvolle, wunderbare, unbegreifliche Weise in dem Sünder die Erleuchtung und Bekehrung.

22) Die *gratia praeveniens*, deren Nothwendigkeit gegen Pelagius erwiesen wird, macht den Anfang der Bekehrung, macht den Willen erst gut, ist *operans* und *mere gratuita*. Doch kann sie nichts an dem Menschen wirken, wenn nicht der freie Wille des Menschen durch Selbstbestimmung sich ihrer Wirksamkeit hingiebt.

23) Der durch die mit freier Entscheidung angenommene *gratia praeveniens* gut gemachte Wille muss aber durch die *gratia subsequens* beständig gut erhalten werden und die Kraft erlangen, das gewollte Gute zu erfüllen, denn jedes Gute ist zugleich ein Werk des Menschen und der göttlichen Gnade.

Die *gratia* zeigt sich zuletzt noch darin, dass sie das, was zugleich ihr eignes Werk ist, so belohnt, als hätte es der Mensch selbst und allein gethan.

24) Die *gratia* wirkt im *ordo salutis*, ist verlierbar und widerstehlich, gebraucht hauptsächlich, wenn auch nicht immer, das göttliche Wort als Mittel der Wiedergeburt, welchem sie durch ihre Wirksamkeit einen Zugang zu dem Herzen eröffnet.

25) Die Prädestination beruht allein auf Gottes freier Macht und Gnade, insofern Gott es ist, der nach unbegreiflichem Rathschlusse seine Gnade anbietet oder nicht, aber auch auf der Präscienz Gottes, insofern der Mensch durch seine Selbstbestimmung die angebotene Gnade annehmen oder verwerfen kann. Die Prädestination hat in dem Willen Gottes denselben Umfang als in der Erfahrung; nur eine bestimmte, vorher ausersehene Zahl, gering im Verhältniss zu den Verworfenen, entsprechend der zur Ausfüllung des Engelreichs nöthigen Anzahl, ist von Gott erwählt mit Beziehung auf die Willensentscheidung des Menschen. Wer erwählt ist, bleibt uns nicht nur rücksichtlich anderer, sondern auch rücksichtlich unserer selbst zu unserem Heile verborgen, doch sind Liebe und Demuth Kennzeichen der Erwählten.

26) Der Grund der *reprobatio*, eine Aeusserung der göttlichen Gerechtigkeit, liegt nicht in Gott, sondern in dem Menschen selbst, weil dieser die angebotene Gnade nicht annehmen will. Die Verstockung liegt nicht in Gottes Willen, sondern in dem Gesetze der sittlichen Weltordnung, dass die Sünde sich mit Sünde bestraft.

27) Der Gottmensch, Jesus Christus, ist nach seiner göttlichen Natur ewig aus dem Vater erzeugt und mit ihm gleichen Wesens, von Natur Gott, der eingeborne Logos, nach seiner menschlichen Natur ist er uns bis auf die Sünde völlig gleich, jedoch geht seine Sterblichkeit nicht aus seiner menschlichen Natur, sondern aus seinem freien Willen hervor (doketisch). In ihm sind beide Naturen ungetrennt und unvermischt zur Einheit der Person verbunden.

28) Die Vereinigung der beiden Naturen, die durch die übernatürliche Empfängniss, Ursache der Sündlosigkeit, geschah, ging von der göttlichen Natur als dem Personbildenden

aus. Durch die Vereinigung der Naturen ist die menschliche Natur erhöht und die göttliche Natur erniedrigt, d. h. in ihrem Wesen zwar unverändert geblieben, aber in ihrer Wirksamkeit gehemmt, indem sie sich während des irdischen Lebens Christi ihrer Herrlichkeit enthielt und sich verbarg, und nur in den Wundern und der Allwissenheit des Erlösers hervortrat.

29) Das *Erlösungswerk* Christi *bestehet*

a) in der *Aufhebung der Strafen der Erbsünde*, nehmlich der Blindheit in geistlichen Dingen und über unser Sündenelend, der Gewalt des Todes, so dass wir keine Furcht mehr davor haben, und ihn nicht mehr als Strafe empfinden, der Unterwelt, und der Herrschaft des Teufels, aber nicht in der Aufhebung der Strafen für die actuellen Sünden. Christus ist der Versöhner, weil er uns Liebe gegen Gott einflösst, dem Teufel sein Recht gegen die Menschen abkauft, die Zwietracht zwischen uns und den Engeln aufhebt und die Menschen untereinander vereinigt.

b) in der *Auflösung der Sünde selbst* durch Lehre, Beispiel und Milderung des Gesetzes.

30) Das *Erlösungswerk* Christi *ging allein* aus von der Liebe Gottes, und bedingt zur Theilnahme den Glauben. Es *bezieht* sich allein auf die Menschen, aber auf alle ohne Ausnahme zu allen Zeiten. Es ist *unzureichend* für unsere Beruhigung und unvollständig, verwandelt bloss die ewigen Strafen in zeitliche, und muss daher durch die Busse ergänzt werden.

31) Christus hat sein Erlösungswerk *vollbracht*

a) *durch seine Menschwerdung*, welche Gott ihn zur Nachahmung hinstellte und dem Menschen seine Sünde zeigte und den Zugang der Gnade eröffnete. Durch sie ist Christus unser Fürsprecher und versöhnt die Engel mit uns. Seine Menschwerdung war nothwendig, theils damit ein Sündloser auf Erden sein konnte, theils damit Christus ein entsprechendes Opfer für die Sünde sei, theils als eine Lockspeise zum Betruge des Teufels, damit ihn der verborgene Stachel der Gottheit durchbohre.

b) *Durch seine Lehre*, die uns unsere Sünde kennen lehrt, geistliche Vorschriften giebt, das geistliche Verständniss des Gesetzes eröffnet und es dadurch erträglich

macht, aber, weil sie auch die unerlaubten Gedanken verbietet, schwerere Gebote giebt, als im Alten Testamente enthalten waren.

c) Durch sein sündloses Leben, welches er in der Versuchung bewährte. Durch diesen wichtigsten Theil seines Werkes bekräftigte er seine Lehre, zeigte unsere Sünden, und gab uns ein Beispiel zur Nachahmung. Durch dasselbe versöhnte er uns mit Gott, indem er an sich zeigte, was uns mit Gott versöhnt macht. Er konnte nur deshalb durch seinen Tod uns von dem Teufel befreien, weil dieser wegen der Sündlosigkeit Christi kein Recht an ihm hatte.

d) Durch seinen Tod, der aber zu unserer Erlösung nicht unumgänglich nothwendig war. Sein Tod enthält für uns ein Beispiel und eine Lehre, ist ein Opfer für unsere Sünden, wodurch er unsere Strafe (nehmlich den Tod) getragen hat und ein Lösegeld für den Teufel, welcher indem er durch den Tod Christum angriff, gegen den er kein Recht hatte, über uns wegen dieses Missbrauchs sein Recht verlor.

e) Durch seine Höllenfahrt, welche die, ihrer Erbsünde wegen, in der Unterwelt gebundenen Väter, die in ihrem Leben an den Sohn Gottes geglaubt und seine Gebote erfüllt haben, erlösete und uns vom Hinabsteigen in die Unterwelt befreit.

f) Durch seine Auferstehung, einzig in ihrer Art, in welcher Christi Körper *incorruptibilis* und *palpabilis* zugleich war. Durch dieselbe kehrte Christus aus dem Stande der Erniedrigung in den der Erhöhung zurück, und gab uns die Hoffnung zu unserer Auferstehung, indem sie ein Beispiel ist, welches unsern Glauben an das ewige Leben stärkt.

g) Durch seine Himmelfahrt, durch welche er uns mit sich in den Himmel führt, den heiligen Geist sendet, der Herr seiner Kirche wird und beständig unser Fürsprecher bei Gott ist.

32) Der heilige Geist, die dritte Person der Trinität, vom Vater und dem Sohne ausgehend, wirkt die Erleuchtung nicht nur bei den Propheten und Aposteln, sondern auch bei uns,

indem er das göttliche Wort verstehen lässt und den Inhalt der geistlichen Rede giebt, durch seine Erleuchtung aber mit Sehnsucht nach dem Himmel erfüllt. Er wirkt in uns die rechte Busse und den Trost der Vergebung, bittet für uns, wirkt in uns die Kraft zum Guten und die Wiedergeburt der Tugenden. Seine Wirksamkeit, in den Symbolen, in welchen er erschien, ausgedrückt, ist unbegreiflich; anders bei Christo als bei den Gläubigen, und auch bei diesen verschieden, in den zum Leben nöthigen Tugenden beständig bleibend, in allem Uebrigen kommend und gehend, und verschiedene Gaben bei Verschiedenen wirkend.

33) Die Kirche, in welcher der heilige Geist wirkt, ruhet auf Christo als ihrem Grunde und Haupte, sie ist eins mit ihm, sein Leib und sein Kleid, das auf Erden werdende und sich entwickelnde Gottesreich, welches sich durch alle Perioden der menschlichen Entwickelung hindurch zieht und die ganze gläubige Menschheit umfasst, zu welcher in Wahrheit nur die Erwählten gehören. Ihrer Erscheinung nach ist sie unvollkommen, äusserlich und innerlich wachsend, eine Mischung von Guten und Bösen, unter dem Schutze des Staates stehend, mit verschiedenen Ständen, nur sichtbar und Eine der Zeit, dem Raume und der Verbindung nach, wohl aus verschiedenen Kirchen bestehend, aber verbunden durch die Einheit der Liebe und der Lehre, wenn auch nicht der Liturgie. In der Erscheinung zeigt sich aber ihr Wesen, denn sie ist die wahre und giebt die Wahrheit — die rechte Lehre ist von der grössten Wichtigkeit, soll aber nicht zum Stolze über die Orthodoxie führen — sie ist die heilige und macht heilig, sie ist die selige und macht selig, und und zwar sie allein, denn ausser der Einen Kirche ist kein Heil. Ihr Ziel wird die Kirche erst, nach grossen Leiden durch den Antichrist, im Himmel erreichen, nach der Ausscheidung der Bösen wird sie das herrschende vollendete Gottesreich sein ohne Werden, ohne Unvollkommenheit und ohne Ende. Nur die durch das Band der Concilien vereinigte katholische Kirche ist die Kirche, alle Ketzer sind von ihr ausgeschlossen, und haben darum weder Wahrheit, noch Heiligkeit und Seligkeit.

34) Das Sakrament der Taufe ist nothwendig wegen der Erbsünde, nimmt die Erbschuld, aber nicht die Erbsünde hinweg und die Schuld für alle vor der Taufe begangenen actuellen Sünden, aber nicht für die späteren. In dem durch die

Taufe der Glaube gegeben wird, reinigt sie von der Sünde selbst. Sie darf nicht wiederholt werden, ist gültig, wenn sie auf den Namen der Trinität geschieht, auch von Ketzern und in Nothfällen von Laien. Ihr Ritus ist unwesentlicher.

35) In dem Sakramente des Abendmahls ist Christi Leib und Blut real gegenwärtig, indem der heilige Geist vermittelst der Consecration Brod und Wein zu Christi Leib und Blut macht. Es giebt Gottes Gnade, befreit von der Sünde, vereiniget mit Christo und untereinander, ist aber nur von Nutzen, wenn gute Werke mit dem Genusse des Abendmahles verbunden werden. Es ist ein Opfer, eine Wiederholung des Leidens Christi zu unserer Versöhnung, das für uns gebracht wird, und das wir selber bringen, indem wir uns Gott zur Hostie machen. Dieses Opfer, in beiderlei Sinne verbunden, errettet die Seele vom ewigen Verderben. Die Hostie hilft auch den Verstorbenen zur Befreiung vom Fegefeuer, doch ist es sicherer, wenn man ihrer nicht nach dem Tode bedarf. Das Abendmahl ist nothwendig als *viaticum* jedem Christen, auch den Excommunicirten mitzugeben.

36) Zur Busse gehöret

a) die Erkenntniss der Sünde, die von der Furcht vor den Strafen Gottes beginnt und zur Bekehrung führt, welche bei jeder Busse nothwendig ist.

b) Die Reue, der Schmerz über die Sünde, dadurch die Schuld abgewaschen wird.

c) Das Bekenntniss der Sünde, ohne welches wir nicht erneuert werden können, und welches, wenn es aus einem demüthigen Herzen kommt, dem Zorne Gottes zuvorkommt und die Absolution zur Folge hat.

d) Die Genugthuung, durch welche wir selbst die Strafe unserer Sünde auf uns nehmen, um sie abzubüssen. Sie bestehet ausser der Barmherzigkeit in der Enthaltung von dem Erlaubten, und richtet sich nach der Schuld, denn jede Sünde hat eine ihr entsprechende Busse, die allein in der Kirche mit Nutzen geschieht.

Nur die hier abgebüssten Sünden werden vergeben. Die Busse befreit von den ewigen Strafen; ohne Busse hilft selbst die Besserung nicht zur Verzeihung. Ihre Nothwendigkeit, als Uebernahme der Strafe und Abbüssen derselben durch den Men-

schen folgt theils aus der mangelhaften Auffassung des Versöhnungswerkes, theils aus der Ansicht, dass die Seligkeit von den Werken des Menschen abhänge. Daher die Folge, dass der Mensch, weil er nie frei von Sünden ist, sich vor dem Gerichte Gottes fürchten müsse, und seiner Seligkeit nie gewiss sein könne und dürfe.

38) Der Glaube ist die unmittelbare Ueberzeugung von der Wahrheit der christlichen Lehre, die nicht aus Vernunfterkenntniss, sondern aus dem Unterwerfen unter die Auctorität der Schrift und der Kirche stammt, auf das Unsichtbare und Uebervernünftige gerichtet. Weil er ohne gute Werke sein kann, weil auch die Verworfenen den rechten Glauben haben können, so kann der Glaube allein nicht selig machen. Doch wird dieser bloss theoretische Glaube erst der wahre, wenn er zugleich ein practischer Glaube ist, d. h. mit dem Leben des Glaubens verbunden.

39) Der Glaube wird von Gott gegeben, ist derselbe in den Anfängern und Vollkommenen, wenn auch in verschiedenem Grade, sein Inhalt ist die Trinität und der Mittler, sein Lohn derselbe. Der Glaube ist nothwendig zur Seligkeit, die Mutter der Weisheit, aus der alle Tugenden hervorgehen, ist selbst eine Tugend, die Bedingung der Liebe, der Weg zur Tugend, denn ohne Glauben giebt es keine Tugend, aber nutzlos ohne gute Werke.

40) Die guten Werke sind zur Seligkeit nothwendig, d. h. solche, die, durch Gottes Gnade hervorgebracht, aus reinem Herzen, aus Liebe, beharrlich geübt werden. Sie vermehren unser Verdienst bei Gott, doch kennen wir ihre Beschaffenheit nicht, daher wir stets demüthig sein und fürchten müssen.

41) Der Mensch kann mehr thun, als ihm geboten ist, indem er auch die evangelischen Rathschläge, welche nur für die Vollkommenen zur freiwilligen Uebernahme gegeben sind, erfüllt. Dies Gute, für den thuenden Menschen selbst überflüssig, wenn auch einen höheren Lohn verursachend, ist wegen der Einheit der Kirche auch den Schwachen nützlich. Daher der Schutz und die Fürbitte der Heiligen, welche schon in ihren Körpern erstaunliche Wunder thun, daher die Anrufung der Heiligen mit sicherer Hoffnung auf ihre Hülfe.

42) In der Unterwelt findet nach dem Tode das Fege-

feuer statt, ein Reinigungsfeuer für die vergebbaren Sünden der Gläubigen, die hier nicht gebüsst sind und die daher, weil Gott Alles bestraft, was der Mensch nicht selber durch die Busse an sich straft, nach dem Tode zu büssen sind. Das Fegefeuer, obwohl nicht für alle nothwendig, findet nur für die Erwählten statt, nicht aber für die Verworfenen. Durch Seelenmessen können die Seelen aus dem Fegefeuer erlöset werden, welches sonst bis zur Auferstehung der Körper dauert.

43) Die Auferstehung des Fleisches erfolgt am Ende der Welt, sie ist gewiss, durch Christi Beispiel, durch die Aussprüche der heiligen Schrift, durch Analogien der Natur gegen alle Einwendungen verbürgt. In demselben betastbaren Körper erstehen wir, aber doch in einem herrlicheren und unvergänglichen, und zwar alle Menschen ohne Ausnahme.

44) Mit der Auferstehung erfolgt das letzte Gericht, selbst den Heiligen furchtbar, unbegreiflich, ein Gegenstand des Schreckens, schon in diesem Leben durch die Strafen des täglichen Gerichtes Gottes abgebildet. Es erstreckt sich über alle Menschen und alle, auch die verborgensten Sünden, wird durch schreckliche Vorzeichen zur Besserung der Sünder und Andeutung seiner Plagen angekündigt und steht nahe bevor. Es erfolgt durch den in seiner Knechtsgestalt wiederkommenden Christus, welchen Engelschaaren begleiten, und erstreckt sich auch auf den Teufel, der in die Hölle geworfen wird.

45) Die Strafe der Verdammniss ist eine ewige, was gegen alle Einwendungen leicht erwiesen werden kann. In den Strafen findet eine Ordnung statt, indem die grössere Schuld eine grössere Strafe hat. Sie besteht im Feuer, welches körperlich und geistig ist, zugleich mit der grössten Finsterniss verbunden. Die Strafen sind äusserliche und innerliche, gehen auf den Körper und auf die Seele, bestehen auch darin, dass die Verdammten ihre Angehörigen die sie geistlich lieben, in derselben Qual sehen und die Gerechten in der Freude, und zur Vermehrung ihrer Qual alle Hoffnung verlieren.

46) Die ewige Seligkeit erfolgt freilich für die Vollkommenen gleich nach dem Tode, wächst aber am Tage des Gerichts, indem sie dann sich auch auf den Körper erstrecken wird. Die Seele wird von keiner störenden Erinnerung an die begangenen Sünden gequält werden, wird Gott ähnlich sein, ihn

und seinen Sohn erkennen, und darin die Bürgschaft ihrer ewigen Dauer finden. Alle Herzen werden offenbar, und alle Erwählte kennen sich wieder, oder lernen sich kennen. Der Körper wird unvergänglich und dem Körper des Herrn an Herrlichkeit gleich sein. Die Seligen werden die Qualen der Unseligen beständig sehen, weil sie Gottes Herrlichkeit schauen, aber ohne Störung ihrer seligen Ruhe, weil sie kein Mitleid mit ihnen haben, zur Vermehrung des Lobes und des Dankes Gottes. Die Seligkeit ist gleich bei allen, doch nach Maassgabe der Verdienste in der Würde eine Verschiedenheit, welche aber durch die Liebe ausgeglichen wird.

Aus unserer Darstellung ergiebt sich, dass wir Gregor den Grossen als den eigentlichen Vater der späteren römisch-katholischen Kirche zu betrachten haben. Nicht als wenn das System seiner Lehre ganz oder auch nur dem grössten Theile nach neu und von ihm selbst erdacht wäre, im Gegentheil, er schloss sich nur an die dogmatische Entwickelung an, welche er vorfand, und folgte, jedoch mit Modificationen und selbstständiger Verarbeitung, den früheren lateinischen Vätern, namentlich dem Augustinus. Aber das, was das Wesen der katholischen Kirche ausmacht, findet sich bei keinem anderen Kirchenvater so bestimmt und entschieden ausgesprochen, als bei ihm. Nicht nur hat er die Gewalt des römischen Bischofs, seine Stellung zur Gesammtkirche, die Nothwendigkeit der Einheit mit ihm als Bedingung der Theilnahme an der wahren Kirche entschieden in Worten und Handlungen als maassgebend der Nachwelt überliefert, nicht nur hat er die Liturgie der Kirche geordnet, und in seinen Bestrebungen und Anordnungen in dieser Beziehung der späteren Kirche ein Muster zur Nachahmung und eine Norm zur Einrichtung gegeben, nicht nur ist er die Veranlassung geworden zu einer auf das Aeusserliche gerichteten Thätigkeit der Kirche, die von dogmatischen Speculationen und der Ausbildung der Lehre abgewandt mehr der Entwickelung der Kirchenverfassung, des Cultus und der practischen Elemente der Lehre, als z. B.

in Busse und Sakramenten sich hingab, nicht nur ist er der wahre Begründer des Mönchsthums im Abendlande: sondern auch seine Dogmatik ist wesentlich die Wurzel, aus der sich die spätere katholische Entwickelung gebildet hat. Seine Auffassung von der Gnade, von der Versöhnung, die Art und Weise, wie er die Busse als den Mittelpunkt und Hauptkern des Christenthums hinstellt, was er über den Glauben und die guten Werke sagt, ist gleichsam symbolisch geworden, und mit Ausnahme späterer Auswüchse liegt darin die ganze Eigenthümlichkeit der Kirche. Seine doctrinellen und rituellen Bestimmungen über das Abendmahl bilden den Kern der katholischen Auffassung. Er zuerst hat das Fegefeuer als Strafe für die nicht gebüssten Sünden in die Kirche eingeführt, ist der Urheber der Seelenmessen, und manche Andeutungen bei ihm sind eine ergiebige Quelle neuer Lehren geworden, z. B. was er über die überflüssigen guten Werke sagt. Seine Grundansicht, dass die Seligkeit in Verhältniss zu den Werken des Menschen stehe, und die daraus in Verbindung mit seiner Auffassung der Versöhnung hervorgehende Lehre, dass der Mensch seiner Seligkeit niemals sicher sein könne und dürfe, stets das Gericht zu fürchten habe, und darum in treuem Anschlusse an die Kirche der Busse und guten Werke unaufhörlich sich befleissigen müsse, bildet die Grundansicht des Katholicismus, aus welcher die meisten Eigenthümlichkeiten dieser Kirche hervorgehen. Bei ihm selber freilich zeigt sich die römisch-katholische Entwickelung noch in einer reineren Auffassung, die Bedeutsamkeit der Tradition tritt noch vor dem Ansehen der heiligen Schrift zurück, und wie sich aus seiner Moral ergiebt, ist das christliche Leben bei ihm selber noch nicht durch die Entstellungen der christlichen Lehre getrübt.

Obgleich Gregor sich dem Augustinus in seiner Lehre anschloss und dessen Ansichten an manchen Orten fast wörtlich wiedergiebt, so wich er doch von ihm in dem bedeutendsten Punkte ab, in der Lehre von dem Verhältniss des menschlichen Willens zur Gnade und deshalb auch in der Prädestination; er neigte sich dem Semipelagianismus hin, der fortan herrschend wurde in der Kirche, wenn er auch den Worten nach enger mit Augustinus verbunden ist. Es ist der letzte Kirchenvater, die Spitze und der Endpunkt der patristischen Entwickelung in der lateinischen Kirche, mit ihm ist die Entfaltung der alten

Kirche beendet und zugleich eine neue Richtung begonnen, welcher die Kirche gegen ein Jahrtausend gefolgt ist. Die Kirchenverfassung, welche er ausbildete, wurde die herrschende, seine Ansicht von der Würde des römischen Bischofs und dem Werthe der römischen Kirche die Richtschnur der späteren Päpste, der von ihm eingeführte und fixirte Ritus die Grundlage der Liturgie, seine theologische Denkungsart die Wurzel der späteren Dogmatik. Er bildet den Wendepunkt der älteren Kirche, steht an der Grenze zweier bedeutsamen Entwickelungsperioden der Kirche auf Erden, die Vergangenheit in die Zukunft hinüberleitend und eine neue Bahn eröffnend für spätere Bildungen, durch seinen politischen Scharfblick die selbstständige Entwickelung der abendländischen Kirche vorbereitend. Darin liegt die Bedeutsamkeit seines Wirkens, welche die Vorzeit schon erkannte, indem sie ihm den Namen des Grossen beilegte.

Gregor ist von den Forschern der Kirchengeschichte mit Ausnahme der allerneuesten Zeit weniger beachtet. Man hat ihn wohl genannt als Beförderer des Aberglaubens und unfruchtbarer Ceremonien, man hat wohl seine Schattenseiten, die auch wir nicht leugnen wollen, z. B. Leichtgläubigkeit, Befangenheit des Urtheils in Allem, was nicht mit der Kirche in der genauesten Berührung stand, Liebe zum Mönchsthum, Heiligen- und Reliquienverehrung u. s. w., vorwiegend hervorgekehrt; aber theils unbeachtet gelassen, dass seine Gegenwart und Vergangenheit hierin mit ihm die Schuld trug, theils die welthistorische Bedeutung verkannt, die ihm nach unserer Meinung zukommt; ob mit Recht, wird die ganze vorhergehende Darstellung gelehrt haben. Man hat oft mit Geringschätzung auf seine Wirksamkeit gesehen, nichts als tadelnswerthes, hierarchisches Streben darin gefunden, oder Kennzeichen grosser Einfalt, finsteren Rigorismus und beschränkter Denkart: Anklagen, welche eine genauere Kunde seines Lehrens und Wirkens als nichtig zurückweiset. Freilich übertrifft ihn an Tiefe und Scharfsinn, gründlicher Gelehrsamkeit und Geistesfreiheit mancher Kirchenvater, doch ist zugleich zu beachten, dass er in einer Zeit lebte, in welcher gründliche Wissenschaft selbst unbekannt war, und die bisherige Entwickelung der Kirche sich überlebt hatte. Wer ihn der Einfalt und Geistesbeschränktheit beschuldigen kann, der kennt die tiefen und erhabenen Gedanken nicht, von denen seine

Schriften voll sind. Man hat selbst seine Persönlichkeit verdächtigt, und ihn eines unter dem Scheine der Demuth versteckten Stolzes beschuldigt, gewiss nur deshalb, weil man ihn selber, wie er sich in seinem Denken und Wirken ausspricht, nicht kannte. Dass ungeheuchelte Demuth ein Grundzug seines Charakters war, kann kein vorurtheilsfreier Forscher verkennen.

Seine Pläne waren grossartig, die Mittel zu ihrer Ausführung mit weiser Umsicht und tiefer Kunde gewählt, seine Erfolge, trotz der sich ihm entgegenstellenden Schwierigkeiten, gross. Italien verdankte ihm den kräftigsten Schutz während so langer, trauriger Kriege, das über ein halbes Jahrhundert bestehende Schisma, welches die abendländische Kirche in Verwirrung brachte, wurde durch ihn beendet, die Donatisten unterdrückt, so dass sie spurlos in der Geschichte verschwanden, die Kirchenverfassung geregelt, das verfallene Mönchsthum wieder geordnet, die Ordnung in der Kirche wieder hergestellt, die Herrschaft des griechischen Kaisers über die abendländische Kirche in Schranken gehalten, mit dem Frankenreiche ein wichtiges kirchliches Bündniss geschlossen, das so bedeutsam in der Folgezeit hervortrat, England bekehrt, die Würde des römischen Bischofs als Mittelpunkt der Gesammtkirche festgestellt und in Liturgie und Lehre der Kirche ihr Weg vorgezeichnet. Darum mag Gregor mit Recht der Grosse genannt werden, wie er es nach seiner Persönlichkeit, seinem Wollen und Wirken, trotz der mit seiner Zeit entschuldbaren Schwächen verdient, und die Gegenwart beginnt wieder gut zu machen, was die Vorzeit in der Auffassung von Gregors Denken und Wirken gesündiget hat. Die vorliegende Arbeit aber hat ihren Zweck erreicht, wenn sie zu einer genaueren Kunde Gregors, zu einer richtigen Würdigung seiner Wirksamkeit und seiner Bedeutung, zu einer weiteren Beschäftigung mit ihm die Veranlassung wird.

Druck von Hirschfeld in Leipzig.



